齐泽克文集

快感大转移

The Metastases of Enjoyment

—— 妇女和因果性六论

—Six Essays on Women and Causality

（斯洛文尼亚）斯拉沃热·齐泽克 著

Slavoj Žižek

江苏人民出版社

前南斯拉夫的战争和晚期资本主义社会中“非理性”暴力的兴起为齐泽克这本新书提供了理论和政治语境。在本书中，他把拉康的精神分析当作复兴马克思主义意识形态理论的基础来运用。

在第一部分，以对精神分析在法兰克福学派中的地位和“压抑性反升华”概念的拉康式解读开始，齐泽克分析了晚期资本主义社会中暴力的结构作用。其后，他详细分析了超我在今天意识形态机制中发生作用的方式。在第二部分，齐泽克追踪了现代艺术和意识形态中妇女形象的变迁，并且努力为进步思想拯救某些被当作不可救药的反动分子而遭拒绝的作家。

这本书的两个部分通过快感的难以捉摸的地位及其在政治和文化领域之间的“大转移”而联系在一起。因此，它们像莫比斯带的两个层面：在一个层面上前进到一定程度的时候，我们突然发现自己已经到了另一个层面。齐泽克的意识形态分析使暴力与女性快感联系起来，同时他对妇女话语地位的检视在权力关系这个主题上引发了极为重要的争论。

“齐泽克文集”：

《易碎的绝对——基督教遗产为何值得奋斗?》

《快感大转移——妇女和因果性六论》

《偶然性、霸权和普遍性——关于左派的当代对话》（与拉克劳和巴特勒合著）

《敏感的主体——政治本体论的缺席中心》

《因为我们不知道我们所做的》

《有人在谈论集权主义吗？）

《幻想的瘟疫》

封面设计：许文菲

ISBN 7-214-03658-4

9 787214 036582 >

ISBN 7—214—03658—4

G·1338　定价：18.00元

主编：吴源
策划：余江涛

齐泽克文集

快感大转移

The Metastases of Enjoyment

——妇女和因果性六论

—Six Essays on Women and Causality

胡大平 余宁平 蒋桂琴 译　　（斯洛文尼亚）斯拉沃热·齐泽克 著

江苏人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

快感大转移——妇女和因果性六论/(斯洛文尼亚)齐泽克著;胡大平等译.—南京:江苏人民出版社,2004.5
(齐泽克文集/吴源主编)
ISBN 7-214-03658-4

Ⅰ.快… Ⅱ.①齐…②胡… Ⅲ.拉康,M.L.(1901-1981)-女性-因果论-文集 Ⅳ.B565.59-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2003)第111068号

The Metastases of Enjoyment
Copyright © 1994 by Slavoj Žižek
Chinese translation rights © 2003 by JSPPH
Published by arrangement with Verso (The Imprint of New Left Books)
All rights reserved
江苏省版权局著作权合同登记:图字10-2002-042

书　　名	快感大转移——妇女和因果性六论
著　　者	(斯洛文尼亚)斯拉沃热·齐泽克
译　　者	胡大平　余宁平　蒋桂琴
责任编辑	杨建平
出版发行	江苏人民出版社(南京中央路165号　210009)
网　　址	http://www.book-wind.com
集团地址	江苏出版集团(南京中央路165号　210009)
集团网址	凤凰出版传媒网 http://www.ppm.cn
经　　销	江苏省新华书店
照　　排	南京展望文化发展有限公司
印 刷 者	南京五四印刷厂
开　　本	890×1240毫米　1/32
印　　张	9.125　插页2
字　　数	215千字
版　　次	2004年5月第1版　2004年5月第1次印刷
标准书号	ISBN　7-214-03658-4/G·1338
定　　价	18.00元

(江苏人民版图书凡印装错误可向承印厂调换)

斯拉沃热·齐泽克 斯洛文尼亚卢布尔雅那大学社会学和哲学高级研究员，拉康传统最重要的继承人。他长期致力于沟通拉康精神分析理论与马克思主义哲学，将精神分析、主体性、意识形态和大众文化熔于一炉，形成了极为独特的学术思想和政治立场，成为20世纪90年代以来最为耀眼的国际学术明星之一，被一些学者称为黑格尔式的思想家。他曾任法国巴黎第八大学、美国明尼苏达大学、哥伦比亚大学、普林斯顿大学等许多知名高等院校的访问教授，活跃于各种哲学、精神分析和文化批评国际学术讨论会，所到之处几乎都引起广泛的注意。詹姆逊说他“发出了一种不平常的声音，我们将在今后数年内反复聆听”。伊格尔顿评价他是欧洲近十年来最重要的思想家之一。

导论　从萨拉热窝到希区柯克……再回头

我们从哪儿才能掌握最纯粹意义上的“作为政治要素的快感”呢？纳粹时期反犹机构留下的一张著名照片，拍下了一名惊恐万状的犹太男孩，他被一群德国人包围着逼到一个角落里。单就他们的面部表情来看，这群人非常有意思，因为每个人的面部表情加起来就囊括了所有可能存在的表情：一个人是直接地白痴般地“欣赏它”；另一个人则显然很恐惧（也许他担心下一个会轮到他）；第三个人那种假装的冷漠遮掩了一种新唤醒的好奇心；如此这般，直到一个年轻人的独一无二的表情，他对这件事显然感到羞愧，甚至厌恶，无法全身心地投入，但同时又被它吸引，以一种超过直接快乐的最痴迷强度去欣赏它。**他是最危险的**，他的摇晃不定、犹豫不决恰好对应了弗洛伊德注意到的鼠人在讲老鼠酷刑故事时的那种独特表情：“每当他讲到重要的时刻，他的脸上就出现一种非常奇怪的、复合型的表情。我只能把这种表情解释为他的快意恐怖，这一点

他自己也没有意识到。”*

这种快感是原始的有生殖力的因素，在它的基础上转移、发展了两个相互关联的系列，一个是政治的，一个是性的，本书也由此分为两个部分。那么，我们应该如何认识两者之间的关系呢？1992年秋季，我在美国的一所大学作了一个关于希区柯克的报告之后，听众中有一个人气愤地问我：你从前的祖国正在烈火中消亡，你怎么能够谈这样一种微不足道的话题呢？我的回答是：为什么在美国的你们就能够谈论希区柯克呢？我按照受害者的身份做事，证明在我的国家发生的可怕事件，这不会对任何人产生伤害——这种行为的必然结果就是引起怜悯和一种不真实的内疚感，与自恋满足形成对照，也就是说，让我的听众知道他们一切都好，而我的情况则很糟。但是我开始表现得像他们一样，谈论希区柯克，而不是在前南斯拉夫发生的可怕的战争，我就违反了一条默认的禁令……

我的这一经历告诉我们，什么才是真正让凝视当前巴尔干冲突的西方人忍受不了的。只要看看来自被包围的萨拉热窝的一个典型报告就可以了：记者们争先恐后地寻找那些令人生厌的景象：残缺不全的儿童的尸体、被强奸的妇女、饥饿不堪的战俘。这些都是可以满足饥饿的西方眼睛的绝好食粮。然而，媒体却很少有关于萨拉热窝居民如何为维持表面上的正常生活作出拼命努力的中肯报道。萨拉热窝的悲剧集中体现在一位老职员每天照常去上班，但他却必须在某十字路口加快脚步，因为一个塞尔维亚狙击手就埋伏在附近的山上；体现在一个仍然“正常”营业的迪斯科舞

---

* Sigmund Freud, ' Notes upon a Case of Obsessional Neurosis ', in James Strachey, ed., *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 10, London: Hogarth Press, 1955, pp. 166 - 7. “鼠人”是弗洛伊德在讲授精神分析时所经常用的一个案例。——译者注

厅，尽管人们可以听见背景中的爆炸声；体现在一位青年妇女在废墟中艰难地朝法院走去，为的是办理离婚手续，好让自己和心上人开始生活；体现在1993年春季在萨拉热窝出版的波斯尼亚影剧周刊上关于斯柯塞斯和阿莫多瓦的文章……

让他们（西方读者）不能忍受的倒不是两者之间的差异，令他们不能忍受的是两者之间似乎**并没有什么差异**这个事实：萨拉热窝没有血腥的"巴尔干人"，而只有和我们一样正常的市民。我们只要认真地看一看这个事实，就可以清楚地看出那个划分"我们"和"他们"的边界线纯粹是人为的。而我们也不得不抛弃原来的那种旁观者的安全距离：就像莫比斯带*，局部和全体重合了。因此，无法再划分一条清清楚楚、毫不含糊的界线来区分我们这些生活在"真正的"和平里的人们和那些假装生活在和平中的萨拉热窝居民——我们被迫承认，从某种意义上说，我们也在模拟和平，也生活在和平的假想中。萨拉热窝不是一个岛屿，不是正常生活的大海中出现的一个例外，正相反，这种所谓的正常生活本身才是一个虚构的岛屿，被战争这个常规海洋包围着。这就是我们企图让受害者承担恶名来巧妙躲避的——把受害者置于两种死亡之间有污点的领域，仿佛受害者是**弃儿**，是一种被囚禁在神圣的梦幻空间的活死人。

这样的经历构成了本书的理论和政治背景。第一部分分析了晚期资本主义时期暴力的结构性作用，从而为近来发生在波斯尼亚的惨剧提供更广阔的政治和意识形态背景；第二部分主要聚焦于现代艺术和意识形态中妇女形象的变迁，目的是为进步思想"拯救"一批通常因被认为是毫无希望的反动派而被忽视的作者。本书的两个部分绝对不是分别属于政治分析和文化研究这两个不同

---

* Moebius band，几何中两端重合因而只有一个面的平面图形。——译者注

的领域，而是如同莫比斯带的两个层面那样密切相关：在一个层面上前进到一定程度的时候，我们会突然发现自己已经到了另一个层面。在第一部分中，意识形态分析把我们引入暴力与女性快感之间的联系；在第二部分中，对女性话语地位的探讨不断地将话题引入权力关系之中。

目　　录

导论　从萨拉热窝到希区柯克……再回头…………………………… 1

第一部分　原　　因

一　“压抑性反升华”之僵局 ………………………………………… 3
批判理论与精神分析“修正主义”的对峙 ……………………… 5
矛盾是理论真理的标志 …………………………………………… 11
“压抑性反升华” ………………………………………………… 14
哈贝马斯：精神分析是自我反思 ………………………………… 22
“对象的优势” …………………………………………………… 27

二　主体有原因吗？ ……………………………………………… 32
拉康：从解释学到原因 …………………………………………… 32
实体与主体之间 …………………………………………………… 38
基督教的三段式 …………………………………………………… 43
为什么黑格尔不是人道主义的无神论者？ ……………………… 48
“机械记忆”之谜 ………………………………………………… 50
黑格尔的能指逻辑学 ……………………………………………… 55

三 缺省的超我 …… 66
享乐的法则 …… 66
质询的分裂主体 …… 70
昆德拉，或如何享受官僚制 …… 77
“不要放弃你的欲望!” …… 80
自我罪恶、超我罪恶和本我罪恶 …… 86
无力的凝视及其罪恶 …… 90
幻想的战争 …… 93
穿越幻想 …… 99

第二部分 妇 女

四 典雅爱情，或作为大写之物的妇女 …… 111
典雅爱情的性受虐狂戏剧 …… 112
典雅的“邪恶的小鬼” …… 118
示范 …… 125
从典雅游戏到《臭名昭著的游戏》 …… 129
《臭名昭著的游戏》来到东方 …… 133

五 大卫·林奇，或女性的抑郁 …… 144
作为前拉斐尔派的林奇 …… 144
剥掉身体之皮的声音 …… 148
原因链上的裂缝 …… 150
走出女性忧郁的主体性的诞生 …… 153
意义-事件的纯粹表面 …… 157
作为辩证唯物主义者的德鲁兹 …… 161
“真正的起源”问题 …… 165

六　奥托·魏宁格，或“女人并不存在” …… 177
“女人仅是且完全是性欲的……” …… 178
女性的“世界之夜” …… 185
超越男根 …… 192
性别公式 …… 198

附　录

定位：自我访谈 …… 217
主体的贫困 …… 217
为什么选择大众文化？ …… 225
幻想和对象 a …… 230
精神分析、马克思主义和哲学 …… 236
非中心化的主体 …… 240
拉康和黑格尔 …… 244
拉康、德里达和福柯 …… 251
“男性中心主义” …… 259
权力 …… 264
从父权制到犬儒主义 …… 267
波斯尼亚 …… 274

一 “压抑性反升华”之僵局

我们精神生活的季节性变化之一就是每隔几年精神分析就会被宣布为过时、落伍、最终消亡并被埋葬。这些攻击的策略也是经过精心策划的——有以下三条主线：

● 一些新“披露”的关于弗洛伊德科学实验和个人行为中的“丑闻”。比如说，指责他回避父亲诱奸的现实（杰夫里·马桑的《对真理的攻击》）。

● 对精神分析的治疗效果提出怀疑。如果这类治疗能够产生效果，那也是分析家暗示的结果；支持这种怀疑的通常是新闻报道（同样，这些新闻也是隔一两年就冒出来）中反映的生物领域的新突破：精神问题的神经等方面的原因终于被发现了……

● 否认精神分析的科学地位。精神分析最多只是对我们大脑工作方式的一种有趣而引起争议的文学比喻式的描述；它肯定不是一门能够清晰地说明因果关系的科学。

从历史唯物主义的观点来看，比历来对这些攻击的批评更有趣的是它们可以作为反映某一特定历史时期意识形态状况的见证。不难证明，近来复苏的诱奸理论（父亲或母亲对孩子的性虐待是导致日后心理障碍的原因）完全忽视了弗洛伊德对心理创伤的虚幻性质的根本认识，也就是说，该理论否认了精神领域的自主性，重新强调传统的线性因果链理论。然而，更具有建设意义的是把这种复苏放在晚期资本主义主体性的自恋模式中加以分析，在这种模式中，"他者"本身——真实的、有欲望的他者——被体验为创伤性的干扰力量，某种粗暴地干预我的"本我"的封闭平衡的东西。不论这个他者做什么——如果他/她抚弄了我、如果他/她吸烟，如果他/她责备我，如果他/她以贪婪的目光看着我，甚至如果他/她对我说的笑话不发出由衷的笑——都是（至少说是潜在的）对我的自我空间的一种粗暴侵犯。①

从纯粹的理论角度来看，所有这些攻击都集中在因果关系问题上：我们或者站在"科学的"立场上，批评精神分析没有能够得出确切的、可以证实的因果规律，或者站在**社会科学**的立场上，批评精神分析把主体间性的辩证法"物化"为因果链的一个连接点，并因此把一个活人变成一个木偶，任凭无意识机制的摆布。惟一能够有效地回应这些指责的，就是提供完整的说明，解释精神分析是如何对应传统的**自然科学**和**社会科学**（因果决定论和解释学）的。为了让我们保持对弗洛伊德革命的真正影响力的清醒认识，有必要不时地重温那些基本概念，那些最"幼稚"的、最基本的问题。精神分析是不是精神决定论最激进的版本？弗洛伊德是不是"思维生物学家"？精神分析是不是把思维斥为无意识决定论利用的玩物，并且由此认定它的自由只是一种幻觉？还是正相反，精神分析是不是那种"深层解释学"，它向我们说明，即使在（看上去似乎是）纯粹生理上的躯体障碍的那些情形中，我们面对

的仍然是意义的辩证关系，是主体扭曲的自我沟通和与**他者**的交往，从而为我们开辟了意义分析的新领域？在这里首先必须注意的是弗洛伊德的理论大厦中已经有对这种双重性的论述，只不过是巧妙地包装在元精神分析的**驱力理论**（口唇期、肛门期、生殖器期等）的双重性之中，而这一理论所依赖的是生理主义-生物主义的一系列暗喻，如“作用机制”、“能量”和“阶段”，以及（对梦、笑话、日常生活的精神病理学、征兆等问题的）**解释**，这些都完全属于意义的范围。

这一双重性是否证明了弗洛伊德没有解决因果关系与意义之间的对抗矛盾呢？是否有可能把矛盾的双方带入“统一的弗洛伊德理论领域”，引发恰当的雅克-阿兰·米勒的爱因斯坦式公式呢？显然，靠虚假的辩证“综合”把两者统一起来是行不通的，把其中一方当作另一方的钥匙也不行。我们不能把精神的因果决定论观念当作客观主义“物化”的例证，以此来表示实证主义者对严格的意义的主观辩证法的误认，否则就等于说我们能够把意义领域还原为由隐蔽的因果机制所控制的虚幻的自我体验。但是，如果弗洛伊德革命的真正影响在于它动摇了解释学与解释、意义与因果性之间的对立，那又如何呢？到目前为止，明确提出精神分析是一门科学，质疑解释学和因果解释的对立的只有两家：法兰克福学派和雅克·拉康。

批判理论与精神分析“修正主义”的对峙

早在拉康之前，法兰克福学派就提出了他们自己的“回到弗洛伊德”计划，作为对精神分析“修正主义”的挑战。为了标出这种“回到弗洛伊德”计划的轮廓，拉塞尔·雅可比的《社会健忘症》②

可以成为我们的第一本参考书。正如它的副标题("对从阿德勒到兰恩的守旧心理学批判")所揭示的,该书全面地评述了精神分析"修正主义"的来龙去脉,从阿德勒和荣格到反精神病学,包罗新弗洛伊德派和后弗洛伊德派(弗罗姆、霍妮、沙利文),以及不同版本的"存在主义"或"人文主义"精神分析(阿尔珀特、弗兰克尔、马斯洛)。雅可比的主要目的是揭示所有这些观点综合起来就构成了一个进步的"健忘",把弗洛伊德理论的社会批评核心抛在脑后。该书提到的所有作者都用某种方式指责弗洛伊德的"生物主义"、"泛性主义"、"自然主义"或"决定论",认定弗洛伊德把主体当作"单一的"实体,当作受客观因素摆布的抽象个体,当作某些具体化了的"能动性"的战场。据说弗洛伊德在坚持这一观念时没有考虑个体与其他主体间的具体关联,没有把个人的精神结构置于社会历史的全局之中。

"修正主义者们"反对这种"狭隘的"观点,理由是人是有创造性的,可以在他的生存计划中超越自己,他的客观本能决定因素只是"惰性的"成分,人只有与周围世界发生积极且整体的关联才能获得特别的意义。在精神分析的正规层面,这种方法理所当然地形成了自我作为综合主体的中心地位:精神问题的主要原因不是压抑了不正当的欲望,而是阻碍了人的创造性潜能。因此,精神问题就包括了受挫的"生存要求"、不真实的人际关系、缺少爱和信心、具体化了的现代劳动条件和由异化的环境提出的要求所引起的道德冲突迫使个人抛弃真实的自我而带上面具。即使是在精神问题以性障碍的形式出现时,性也仍然只不过是一个舞台,让更加重要的冲突(有关自我的创造性的实现、对本真交往的需求等)得以上演。(举例来说,慕男狂只不过以异化和物化形式表达了她对亲密人际接触的需要,而这种形式则是由下列根深蒂固的社会主张所决定的,即女性是性满足的对象。)根据这种观点,无意识不是

存放不正当驱力的大仓库，而是使主体难以忍受的道德冲突和创造力僵局的结果。

所以，"修正主义"提出要将弗洛伊德的无意识"社会化"和"历史化"。弗洛伊德受到批评，因为他将严格依赖于具体历史条件的特点投射为"永恒的人类条件"（"肛门"施虐狂的特点蕴涵在资本主义之中等）。在艾里克·弗罗姆那里，这种修正主义倾向显然带有马克思主义的性质：他试图从超我中发现特殊历史时期意识形态势力的"国际化"内容，并且力图把俄狄浦斯情结同社会生产和再生产过程的总体性结合起来。但是，法兰克福学派成员，尤其是西奥多·阿多诺和赫伯特·马尔库塞，从一开始就以严格的历史唯物主义方法的名义与这种"修正主义"倾向作斗争。在法兰克福学派的第一次大分裂即所谓的文化主义辩论中，弗罗姆的新弗洛伊德修正主义险遭抛弃。

那么，法兰克福学派反对修正主义试图"社会化"弗洛伊德，把重心从自我和本我的力比多性欲矛盾转到自我内部的社会和道德矛盾冲突中去的理由何在？"修正主义"用"文化"（个人的创造潜力及在当代"大众社会"中的异化）取代"自然"（"古老的"、"前个体的"驱力），但对阿多诺和马尔库塞来说，真正的问题出在"自然"本身。在看上去属于"自然"，属于生物学的，或者至少属于亲基因遗传的现象中，批评分析必须发现历史干预的痕迹。精神的"自然"（本质）是历史过程的结果，因为历史的异化特性，该过程呈现为它的对立面、事物的前历史给定状态的"物化的"、"自然化的"形式。

> 定义个人的"潜个体和前个体因素"属于陈旧的和生物的范围，但它并不是纯自然的问题，而是第二自然，是由历史结晶而成的自然。自然与第二自然的区别，如果大多数社会思潮

> 对它还很陌生的话，对批评理论则是至关重要的。个人的第二自然是历史的积累和沉淀，是这样一种历史，它是如此长久地得不到解放——如此长久的单调的压迫，以至于冻结了。第二自然不是简单的自然或历史，而是以自然面貌出现的凝固的历史。③

这种对弗洛伊德理论建树的“历史化解释”与聚焦社会文化问题和自我的道德情感冲突毫无共同之处，正相反，它坚决地反对修正主义企图“驯服”无意识的做法，即弱化按照社会规范建构的“自我”同反对自我的无意识驱力之间的根本的、无法解决的冲突——正是这种冲突赋予弗洛伊德理论重大潜力。在异化了的社会中，“文化”的范畴建立在强力排斥（镇压）男人的力比多核心的基础上，这个核心采用准“自然”的形式；“第二自然”是为“文化进步”所付出代价的石化证据，是“文化”本身固有的野蛮暴行。这种“象形文字式”的解读，在准生物学的驱力仓库中寻找冻结了的历史的做法，是马尔库塞最常用的方法。

> 马尔库塞与修正主义者不同，他坚持弗洛伊德的准生物学观点，只是比弗洛伊德自己还更坚定——对照弗洛伊德，展开它们。可以这么说，修正主义者们通过社会价值、规范和目标把历史这个社会动力从外部引入精神分析。马尔库塞从这些观点的内部发现历史。他把弗洛伊德的“生物主义”解释为第二自然、石化了的历史。④

要想忽略这种无意识观念的黑格尔背景是不可能的：一个实在的客体和一个从外部决定主体的“实质性”力量的出现，被看作是那些不能在自己产品中认识自己的主体的自我异化的结果。总之，

无意识代表了"异化了的精神物质"。但是,说法兰克福学派发现了历史,而弗洛伊德以前只看到自然驱力是不全面的——这样说就是没有肯定"第二自然"的有效的、实在的地位。无意识能够被当成"古老的"、"准生物学的"驱力这一点本身就暗示了一种"物化的"社会现实,因此,这种显现就不是一个简单的幻觉,通过把无意识"历史化"就能废除它,而是一种历史现实的充分表现,这种现实本身就是"假的",也就是说,异化的和颠倒的。在当代社会里,个人不是有效的"注定自由"而实现他们生存计划的主体,他们是受准自然异化力量支配的原子,既不能够"调停"也无法解释这些力量。因为这个原因,因为剥掉了"自我"的自主性,描述了个人受"自然化"驱力活动支配的情形,弗洛伊德的方法比任何美化人类创造性的说法都更接近于社会现实。

虽然我们从弗洛伊德那里可以找到一些有关驱力活动受到历史性"干预"的段落⑤,他的理论立场仍然暗中坚持驱力是精神生活的客观决定因素这一观点。按照阿多诺的观点,这种"自然主义的"观点为弗洛伊德理论大厦引进了一个不可解决的矛盾:一方面,文明的整个发展都受到谴责,至少是暗示性的,说它出于为统治和剥削关系服务的需要,压抑了驱力潜能;另一方面,作为不让驱力得到满足的强制手段,压抑又被认为是人类"更高级"活动——文化——的出现所必需和不可超越的条件。这一矛盾在理论上造成的一个结果就是无法从理论上区分对驱力的**压抑**及其**升华**,任何想在这两个概念之间划一条分界线的努力都只能注定是不合时宜的多此一举。这一理论上的失败指出了一种社会现实,即每一个升华(每一个心理行为,只要不是为了满足本能驱力的即刻快感)都必然受到病态的或至少是可致病的压抑的恶名的负面影响。于是存在着一个激进的和有建设意义的**犹豫不决**,它关系着精神分析理论和实践的根本宗旨:游移在"解放"和"顺从的保守

主义”两种姿态之间，前者要放开被压抑的力比多潜能，后者则接受压抑是为文明进步所付出的必要代价。

治疗也陷入了同样的僵局。开始时，精神分析在激进启蒙运动激情的鼓舞下，要求废除一切控制着无意识的权威机关。然而，随着对本我、自我和超我的主题细分，分析疗法不再致力于废除超我而是愈加努力在三者之间建立起“和谐关系”；分析者引进了对“神经症的、强迫的”超我和“心智健全的”、有益的超我之间的辅助性区别——纯粹是一派理论胡言，因为超我的定义就是它的“强迫性”本质。在弗洛伊德自己的著作中，超我已经作为辅助性结构出现，其作用就是解决自我的各种相互矛盾的角色。自我代表有意识和理智控制的行为，中介着内在精神力量和外部的现实，以现实的名义遏制驱力。但是，这种“现实”——异化了的社会实际——把个人无法理智地有意识地接受的种种克制强加给他们。

于是，作为现实的代表，“自我”又反过来支持无意识、非理智的禁令。简而言之，我们必然陷入这样的矛盾，即“自我——因为它代表意识——必须成为压抑的对立面，但是同时——因为它本身又是无意识的——它又必须成为压抑的代理”⑥。由于这个原因，修正主义者们信奉的所有关于“强大的自我”的公设都只能是非常含糊的：自我的两种操作（意识和压抑）不可摆脱地纠缠在一起，所以早期精神分析采用的“宣泄”方法（该方法受到摧毁一切压抑屏障要求的启发），最终不可避免地摧毁了自我本身，也就是说，解除“反抗中的防御机制，而没有这些防御机制就无法维持自我作为多种驱力欲望的反对派的身份”⑦；另一方面，任何“强化自我”的要求都需要更强的压制。

精神分析通过一种妥协的办法和一种“起实际治疗作用的谬论”来避免这个僵局，根据这种谬论，“防御机制必须不停地被推翻和强化”⑧。对于神经症，因为超我过于强大而自我不够强大，无

法使驱力得到最低限度的满足，所以必须破坏超我的反抗；而对于精神症，超我太弱，所以必须强化这一社会规范的代理人。因此，精神分析和它的矛盾特点再造了社会的根本对立，即个人要求和社会需要之间的冲突。

矛盾是理论真理的标志

在这里，我们必须小心，不要忽略了阿多诺理论中至关重要的认识论和实际赌注。他的目的绝不是通过某种概念上的"澄清"来"解决"或"废除"这个矛盾；正相反，他旨在把这个矛盾设想为那种属于现实自身的"矛盾"——对抗——的直接标志，在那种矛盾中，每一种"高级的"("精神的")能力的发展都是以"压制"驱力来维护社会统治为代价的，其中，每一种"升华"(重新引导力比多能量朝着"更高的"、非性欲的目标)都是无法洗刷的"野蛮的"、暴力的压迫。当初被视为弗洛伊德"理论不充分"或"概念不精确"的地方具有内在的认知价值，因为它标出了弗洛伊德的理论触及真理的具体方位。而各种修正主义者力图避免的正是这种不可忍受的"矛盾"，他们以"文化主义"为名减缓它的刺痛，这种文化主义鼓吹一种非压迫性"升华"的可能性，一种无须付出用无意识形式得以明确表达的无言痛苦这种代价就能实现"人类创造性潜能的发展"的可能性。因此，我们可以建立一个连贯的和同质的理论大厦，但是失去的却是弗洛伊德发现的真理。批评理论则与之相反：

> 珍视弗洛伊德作为非意识形态的思想家和矛盾冲突理论家的价值——他的继承者们总想逃避和掩盖这些矛盾。在这一点上，他是一位"古典的"资产阶级思想家，而修正主义者们却是

> “古典的”空想家。“弗洛伊德的伟大之处”，阿多诺写道，“在于他和所有伟大的资产阶级思想家一样，允许这些矛盾不化解，原样存在，对本身有矛盾却强求虚假和谐的要求不让步。他揭示了社会现实的对抗性本质”。⑨

在这里，那些把法兰克福学派与“弗洛伊德-马克思主义”结盟的人遭遇了第一个意外：从一开始，阿多诺就谴责了“弗洛伊德-马克思主义者”的失败和内在理论谬误，他们企图为历史唯物主义和精神分析法提供共同语言，即在客观社会关系和具体的个人痛苦之间架起一座桥梁。这种失败不可能通过任何内在的理论程序——这种理论程序采用某种“更大的综合”的方法来“克服”精神分析法和历史唯物主义两者的片面性——得到弥补，因为这种失败代表的是“特殊和普遍之间的实际冲突”⑩，以及个人的自我体验和客观的社会总体性之间的实际冲突。当然，心理主体的“自主”是一个意识形态的诱饵，它来源于“异化的客体性的不透明性”⑪：个人在社会客观性面前的软弱无能在意识形态上被翻转成对单子论主体的美化。因此，“心理的”主体的概念、不受社会干预的“无意识的”驱力蓄水池观念，毫无疑问是社会矛盾的意识形态效应。

> 无意识和意识的非同时性只是揭示了一个充满矛盾的社会进化的病态特征。无意识收留的是主体中滞后的内容，那些未被进步和启蒙运动重视的内容。⑫

尽管强调对每一个精神内容的社会干预无可非议，但还是必须坚持精神与社会之间的辩证张力，以避免无意识匆匆忙忙的“社会化”。对无意识自然化的社会心理学补充

> 只不过是被巩固了的非真理。一方面,心理学的洞察力,尤其是意识和无意识之间的区别,被抹平了;另一方面,社会的动力被篡改为心理学的力量,更准确地说,被篡改为肤浅的自我心理学的力量。⑬

无意识的突然的大举"社会化"于是加倍地向自己复仇:社会压抑的严重性变得模糊不清(因为它的整个影响只能从被排斥在社会之外的无意识的病态特征那里被解译出来)并且社会关系自身也被偷偷摸摸地改成了精神关系;这样,对抗的两极——无意识的激进异质性和社会关系的物化了的、"非精神的"客观性——消失了。⑭

这种修正主义理论的"复归"在假定的理论和治疗关系上表现得最清楚。修正主义者们要理论为治疗服务,消除了两者之间的辩证张力:在一个异化了的社会里,治疗最终注定要失败,而失败的原因就要由理论来提供。治疗的"成功"说到底就是使病人"正常化",使他重新适应现存社会的"正常"功能,而精神分析理论最重要的成就恰恰是解释"精神疾病"为什么是现存社会秩序的结构造成的,这也就是说,个人的"疯狂"根源在于文明自身特有的某种"不满"。这样,理论服从治疗就要求精神分析法失去批判性。

> 作为个体治疗术的精神分析必须加入到社会不自由领域的**内部**,而作为理论的精神分析就可以自由地超越和批判该领域。接受第一点,即作为治疗术的精神分析,就是挫去精神分析对文明进行批判的锐气,把它变成个人适应和顺从的工具……**精神分析是一种关于不自由社会的理论,这种社会迫使精神分析成为一种治疗术。**⑮

所以雅可比明确地阐述了一种相当于弗洛伊德关于精神分析论述

的社会批评版本，并称其为“不可能的职业”：治疗只能在不需要它的社会里才能成功，也就是说，一个不生产“精神异化”的社会；或者，用弗洛伊德的话来说：“精神分析法的最佳生长条件是在不需要它的地方，即，在健康人中间。”⑯ 在这里，我们看到一种特别类型的“失败的遭遇”：精神分析治疗只有在不可能存在的情况下才需要，在不需要的时候才有可能存在。

“压抑性反升华”

法兰克福学派认为精神分析是一种“消极的”理论，“失败的遭遇”的逻辑为之提供了证据：它是一种自我异化的、分裂的个人的理论，它暗示自己的内在实际目标就是争取获得“非异化的”条件，在这种条件下，个人不再是分裂的，不再受异化的精神实体（“无意识”）的控制——这样的条件将使得精神分析成为多余。然而，弗洛伊德仍然把自己的理论视为“积极的”，它描述文明的不可改变的条件。由于这种局限，也就是说，因为他把“压抑的升华”（作为升华阴暗面的创伤性压抑）当作人类学的常量，弗洛伊德不可能预见我们这个世纪中出现的无法预料的、悖论性的情形：“压抑性反升华”、“后自由”社会所特有的“获得胜利的种种古老冲动、本我战胜自我，与社会战胜个人和谐地生活在一起”⑰。

“自我”的相对自主是由它的中介角色决定的，它斡旋于“本我”（未升华的驱力的生命实体）和“超我”（社会“压抑”的媒介、社会要求的代表）之间。“压抑性反升华”成功地去掉了这个自主的、“综合”的中介机制即“自我”，通过这种“反升华”，“自我”失去了它的相对的自主性，而向无意识回归。但是，这种“回归的”、强迫的、盲目的“自动”行为，带有本我的全部征兆，非但没有把我们从现存

的社会秩序的压力下解放出来，而且完全依附于超我的要求，并因此已经在为社会秩序服务了。结果是社会"压抑"的各种力量对驱力施加了直接的控制。

资产阶级的自由主体通过将禁令内在化来压抑他的无意识冲动，由此而产生的结果是，他的自我控制力使他能够控制住他的力比多的"自然行为"。但是，在后自由化社会里，实施社会压迫者不再以某种内在化的法律或禁令的伪装来掩盖自己的行为，那样做需要放弃自我和自我控制，相反，它采用了一种催眠机制的形式来强制性推行"屈服于诱惑"的态度，也就是说，它的命令归结为一个要求："尽情地享乐！"这样一种白痴的享乐受到包括盎格鲁-撒克逊精神分析家在内的社会环境的支配。这些分析家的目标就是让病人能够享受"正常的"、"健康的"乐趣。社会要我们睡觉、进入催眠后的恍惚，通常是在相反要求的伪装下。"纳粹的战争口号'德意志醒来'恰恰掩盖了它的反面。"[13]阿多诺就是在这种自我向自动的和强迫的行为倒退的意义上解释了"大众"的形成：

> 当然，这个过程具有心理学的维度，但是它又暗示了渐渐增长的废除旧的、自由主义意义上的心理学动机的倾向。这种动机受到从上而下的社会机制的系统化的控制并且被它们吸收。当领袖们意识到大众心理学，并且把它掌握在自己手中时，从某种意义上说，它已经不复存在了。这种潜在性包含在精神分析的基本构造中，因为弗洛伊德认为心理学的概念本质上是消极的。他用无意识的至上性来定义心理学的领域，而且假设本我应该成为自我。[14]把人从他的无意识的统治支配下解放出来就等于废除了他的"心理学"。通过使依附永久存在而不是实现潜在的自由，通过社会控制来剥夺无意识而不是让主体意识到他们的无意识，法西斯从反面意义上助长

了这种废除。因为，虽然心理学一直意味着对个人的某种束缚，它同时又是以个人享有一定的自足和自主权意义上的自由为前提的。19 世纪成为心理学思想发展的伟大时代绝不是偶然的。在一个完全物化的社会里，当人们之间事实上已经没有直接关系，每一个人都被还原成为社会原子，只不过是集合体功能的一部分时，虽然心理学过程仍存留在每个人身上，但它们已经不再是社会进程的决定力量了。因此，个体心理学已经失去了黑格尔称为实体的东西。弗洛伊德著作(《群体心理学与自我的分析》)的最大优点也许就是，虽然他把自己局限在个体心理学的范围里，而且明智地避免引入外界社会学因素，他还是达到了心理学退位的一个转折点。"屈从于客体"的主体"用客体来代替自己的最重要因素"，即超我，主体的这种心理"枯竭"几乎是用洞察力预示了后心理学时期构成法西斯群体的社会原子将失去个性的现象。在这些社会原子中，团体形成的心理动力学因为手伸得太长而失算已经不是现实。"虚情假意"这个范畴可以用来形容领袖也可用来形容大众的认同行为以及他们那种所谓的狂乱和歇斯底里。正如人们很少会从内心深处相信犹太人是魔鬼，他们也不会完全相信他们的领袖。他们并不是真的认同于他，但是却在行为上作出这种认同，表现出他们自己的热情，因此参与了领袖的表演。正是通过这种表演，他们才得以平衡自身不断被动员起来的本能冲动和他们已经达到的启蒙的历史阶段，这种平衡是不能被人为地撤销的。也许正是这种对他们自己的"群体心理学"的虚构性的怀疑才使得法西斯大众如此残忍和不可接近。如果他们能够停下来思考一下，整个表演就会崩溃，他们就会惊慌失措。[20]

这一大段话给我们提供了法兰克福学派在借鉴精神分析的基础上建立的一整套批判体系的浓缩版本。在精神分析中起作用的心理学概念是一个消极的概念,"心理学的"范畴包括了所有背地里控制个人"内心生活"的因素,这些因素名义上是一种"非理性的"、受外力支配的力量,躲避他的有意识的控制。所以,精神分析过程的目标就是"本我必须成为自我",即"人类必须从无意识的他律支配下解放出来"。这种自由的自主的主体在严格意义上将是一个没有心理的主体,换句话说,精神分析要使主体"非心理化"。

这就是我们测量"压抑性反升华"影响所必须正视的背景,在这里,心理学也被超越了,因为主体们都被剥夺了"心理的"维度——大量的"自然需要"、大量自发的力比多动机。但是,心理学在这里的被超越不是经过自由反思让主体占有他的被压抑的内容,而是"在相反的意义上":它的被超越是经过对无意识加以直接的"社会化",而这种社会化是通过牺牲自我,达到本我和超我的"短路"来实现的。其中的心理维度——力比多生命实体——在严格的黑格尔意义上被"扬弃"了,它虽然仍旧存在,但却被剥夺了自己的直接特点,并被社会统治机制彻底地"中介"和操纵了。

让我们以"大众"的形成为例。首先,我们面对的是自主自我的"回归"的一个典型例子,在这个例子中,自我突然被某种自身无法控制的力量所支配,屈从于它的他律催眠力量。但是,这种"自发性"的表象、这样一种只能用精神分析来理解的原始的非理性势力的大爆发的表象不应该混淆这样一个重要事实,即当代的"大众"已经是一种人为的形式,是经过某种"被管理"和被引导的程序所产生的结果,简而言之,它们是一种"后心理的"现象。所谓"自发性"、"狂热性"和"大众歇斯底里"说到底都是假的。我们从这儿可以得出的带有普遍意义的结论是,"精神分析的对象"以及它的中心题目都是由历史来界定的实体,是"单子论的、相对自主的个

人，他们是驱力及其禁令之间冲突的舞台”㉑，简而言之，自由的资产阶级主体。资产阶级出现之前的宇宙（当时的个人被投入社会物质之中）还没有这种冲突，当今的完全社会化的“被管理的世界”也没有认识这种现象。

> 当代的类型是这样一些个人，他们完全缺失了“自我”；结果是他们不再具有真正意义上的无意识活动，而只是镜式地反映客观特征而已。他们一起参与这种毫无意义的仪式，遵从强制性的重复节奏，在情感上日益贫困：“自我”的破坏强化了自恋及其集体的派生物。㉒

因此，精神分析所要完成的最后一个任务就是“揭露各种破坏性力量，在破坏性的普遍中间，这一力量作用于特殊自身”㉓。精神分析必须辨别那些主观机制（集体的自恋等），这些机制按照社会压力来破坏着作为精神分析对象的“单子论的、相对自主的个人”。换句话说，精神分析理论的最后一个任务就是清楚地表达使自己逐渐过时的条件……

这个富有独创意义的“压抑性反升华”概念有一个缺陷。阿多诺一次又一次地被迫将极权主义的“反心理学化”归结为一种有意识或者至少是前意识的、“自私的算计”（操纵、因循守旧）的态度，这种态度据说是掩盖在非理性发作的表面现象之下的。这一还原对阿多诺的法西斯意识形态研究有着重要的意义：他拒绝把法西斯看成一种严格意义上的意识形态，即“使现有秩序的理性合法化”。所谓的“法西斯主义意识形态”不再具备理性建构需要的一致性来进行对概念分析和意识形态批判的驳斥。“法西斯主义意识形态”甚至不再被它的煽动者们看重；它的地位纯粹是工具性的而且最终依赖外界的高压政治。法西斯主义不再“必然地被当作

真理的谎言"——承认真正意识形态的符号。㉔

但是，把法西斯主义意识形态还原为意识操纵或因循守旧是不是理解反精神分析研究在极权主义思想大厦的作用的惟一办法呢？拉康为我们开拓了运用另一种办法的可能性，按照克莱姆鲍特对精神病现象的描述，拉康坚持要求我们必须永远铭记它的

> **观念上的中立**的本质，用他的话来说就是，精神病现象是一种与病人的精神状态完全不协调、不能被充分解释的情感机制，而用我们的话来说就是，它是有结构的……精神病的核心必须同主体与最形式的、纯粹的能指之间的关系连接起来，并且……与之有关的一切都只是由对原始现象的情感的反作用和与能指的关系所组成的。㉕

按照这个观点，"反心理学化"指的是主体面对着一种"惰性的"指示链，它无法积极地抓住他，影响他的主体阐释地位：主体只能与这条指示链保持着一种"外在性的关系"。㉖按照拉康的观点，正是这个外在性定义了超我的地位：只要超我没有融入主体的符号，只要它是无法理解的、无意义的创伤命令，无法与主体的情感态度之心理财富相比，证明一种指向主体的"恶意的中立"，无视他的移情和恐惧，它就仍然是一条**法则**。恰恰在这一点上，当主体面对原始的、完全的**外在性**的"文字的机制"，面对能指的纯粹的无意义时，他就遇到了超我的指令"尽情享受"，这是他的存在的最隐秘的内核。

只要回想一下可怜的谢里伯就够了，这个精神病患者写的东西被弗洛伊德拿来分析。弗洛伊德是个弯弯绕兜圈子的法官，一直被许多神圣的"声音"包围着，命令去享受即变成女人去和上帝交配。谢里伯的上帝最重要的特征是他完全无法理解我们活着的

人，或者用谢里伯自己的话来说："……按照万事的常规，上帝真的不了解活着的人，并且他也不需要了解"。[27]这种精神病患者的上帝和人的内心生活（与"通常所说的"那个比我们自己还了解自己的上帝即那个"我们将自己的内心向他敞开"的上帝，形成鲜明对照）两者之间的极端的无法比拟性同他作为强迫施以快感的力量的地位严格相关。在文学领域，最能体现这种法则与快感之间短路的例子就是卡夫卡的伟大小说中淫秽的法律机构（为此，这些小说宣布了极权主义力比多机体的到来）。[28]这里面包含了通向"压抑性反升华"、通向这个"本我和超我以牺牲'自我'为代价达成的违反常理的和谐"的关键："压抑性反升华"是一条出路——法兰克福学派视域中的惟一的出路，它说明了，在"极权主义"那里，社会法律呈现的是超我命令的特点。

正是这种明确的超我概念的缺失支撑着阿多诺把法西斯主义大众的"反心理学化"不断地还原为有意识操纵的一种影响。这种不足源于阿多诺的出发点，源于他把精神分析作为一种"心理学的"理论，即一种以心理的个人为对象的理论。一旦我们接受了这个理论，就无法避免得出这样的结论：面对从自由资本主义社会的"心理学的"个人向"极权主义"社会的"后心理学的"个人的过渡，精神分析所能做的惟一的事情就是分清导致毁灭自己对象这一过程的轮廓。然而，在这里，拉康的"回到弗洛伊德"颠倒整个观点，这一"回到"建立在"在无意识中文字媒介"所起的关键作用——无意识之严格的非心理学特征——基础上。在这一点上，根据阿多诺的说法，精神分析达到了它的极限并且目睹了其"对象"（心理学的个人）的毁灭，正是在这个时候，"文字媒介"同样出现在"历史现实"本身之中，它打着超我规则在"极权主义"话语中发生作用。

这种对阿多诺方法的拉康式颠倒使我们能够解释所谓的法西斯主义的"对政治的美学化"：着重突出的法西斯主义意识形态的

仪式的"戏剧性"揭示了法西斯主义如何"伪装","谋划"政治话语的述行力量,把它转变成"似乎"形式(the modality of as - if) 。对"领袖"及其"护卫队",对"使命"和"牺牲精神"的任何强调都不应该蒙骗我们——这种提升最终只是前资产阶级主人话语的戏剧性模拟。阿多诺非常正确地强调了这个"模拟"要素。他的错误在别处,在于把这种模拟认作是外在压迫和/或物质利益("功利?")追求的结果,仿佛"极权主义"意识形态话语的面具掩盖了一种"正常的"、"合乎常理的"个人——人们熟悉的"功利主义的"、"自私自利的"资产阶级个人主义的主体,他只是出于恐惧或贪图物质利益而假装被"极权主义"意识形态所控制。恰恰相反,我们必须坚信这种伪装具有十分"严肃的"特点,它包括该主体"非整合化地进入能指的区域",包括与原生精神病状态所特有的所谓"似乎"现象类似的指示游戏的"表面的模仿"。㉙

更确切地说,这种主体与"极权主义"话语的"内在距离"远不能使主体"逃脱""极权主义"意识形态景观的"疯狂",相反,这一距离正是有效地判断主体是否"疯狂"的依据。阿多诺自己不时地预感到了这一点,比如,他暗示"面具下面的"主体"假装"自己被迷住时就一定已经"疯狂"和"空虚"。正是为了逃避这种空无,主体才被判在无休止的意识形态景观中避难,如果"表演"停止一会儿,他的整个世界就会瓦解……㉚用另外的话来说,"疯狂"不会因为相信犹太人的阴谋或领袖的魅力等,就有效地油然而生——这样的信念(只要它们是受压抑的,即不被承认的对我们的意义世界的幻觉支持)是构成我们意识形态的"正常性"的一个组成部分。"疯狂"则是在这种有吸引力的信念缺席的情况下,在"人们内心里不相信犹太人是魔鬼"的事实中出现的。简而言之,疯狂通过主体对这样信念的"模拟"和"表面模仿"而产生;它的生命力产生于那种与意识形态话语的"内在距离",而意识形态话语则构成了主体的

社会象征网络。

哈贝马斯：精神分析是自我反思

因此，"压抑性反升华"扮演了"征兆的"因素的角色，这使得辨别法兰克福学派对精神分析的挪用所产生的根本矛盾成为可能。一方面，"压抑性反升华"这个概念提取了法兰克福学派对弗洛伊德批判态度的精华，而突出在弗洛伊德看来是"无法想像的"内容：在"极权主义"社会中，本我和超我不可思议地"和解"；另一方面，这个理论的自我抵消和结构上的含糊性质又暴露了"压抑性反升华"是一个"伪概念"，需要重新清楚地界定整个理论范畴。

法兰克福学派的进一步发展是如何解决这个极其巨大的冲突的呢？尤根·哈贝马斯是造成法兰克福学派和精神分析两者之间关系巨变的关键人物。他一上来就发问："精神分析过程究竟是怎么回事？"这就是说，与阿多诺和马尔库塞的观点截然相反，他将精神分析疗法复原为法兰克福理论大厦的基石。前者认为精神分析治疗只不过是社会适应的一种技术而已。在这个重点上的转变说明了一个更为实质性的突破：事实上，阿多诺和马尔库塞接受了精神分析理论，因为对他们来说，在理论和治疗这一辨证的矛盾中，真理是在理论这一边的。但是根据哈贝马斯的观点，弗洛伊德的理论落在了精神分析法临床运用的后面，这主要是因为弗洛伊德错误地判断了精神分析治疗的关键维度：语言的自我反思力。结果，哈贝马斯从语言的角度重新评价弗洛伊德的整个理论框架，完成了他自己的"回归弗洛伊德"。他的起点就是狄尔泰关于"理解的基础形式"可以分解为语言、行为模式和表达的三分法：

> 在正常的情况下，这三种类型的表达是互补的，所以言语表达"适合于"相互作用行为，而且语言和行为"适合于"经验的表达；当然，它们之间的结合是不完全的，这就使得间接交流所必需的自由度成为可能。但是在一个较为严格的情况下，一个语言游戏可以解体成为三个互相矛盾的表达。那时，行为和非语言表达就与公开说明的内容不符……表达者自己无法观察到这种矛盾；或者，即使他观察到了，他也无法理解它，因为他在这个矛盾中既表达了自己同时又误解了自己。他的自我理解必须同他的主观愿望、同语言表达保持一致，或者至少同可以用语言表达的内容保持一致。[31]

如果，通过讽刺的腔调或做鬼脸的方式，我们让外界知道我们对自己说的话并不是认真的，我们说的内容和我们的真实目的之间的差别还可以算是"正常的"；但是，如果对我们所说的话的反驳是"从背后"介入的，伪装成"自发的"、无意的口误，那我们就遇到了一个病理问题。所以，"正常性"的标准在于统领三种表达形式的(有意识)表达意向的一致。更确切一点说，因为我们的有意识意向与可以用语言表达的内容恰好重合，"正常性"就在于一种可译性，我们的全部动机被翻译成可以用公共的、在主体间公认的语言来表达的意向。引起病理性差异的是被压抑的欲望：在被排斥在公共交往之外以后，它从强迫性的动作和举动以及扭曲的、"私人的"语言用法中找到出口。从这些差异出发，哈贝马斯最终找出了全部解释学的意识形态谬误，它把自身局限在(有意识)表达意向之内，把对所阐释的文本的错误理解和扭曲统统归于语文学；解释学无法承认的是它不足以修复"原"文本的残缺，把它复原为整体，因为"残缺本身有意义"。

> 它(精神分析阐释)纠正的缺失和扭曲有一种系统的角色和作用，因为精神分析试图理解的符号结构被内部条件的影响破坏了。[32]

这样一来，标准的解释学态度似乎被根本地颠覆了，说话者真正的位置恰恰从他的自我理解的差异中、从对他的文本的表面上似乎“毫无意义的”歪曲的差异中浮现出来。但是，这种颠覆的范围是十分有限的，狄尔泰关于语言、行为模式和表达三者一致性的标准模型仍然有它的活力——不是作为对交往活动**具体**作用的描述，而是作为一个**实用批评范例**，我们用来衡量实际交往“病理”状况的标准。狄尔泰的错误在于他运用的模型原本只能用于“非压迫性”社会条件下，可他却用来描述意义的实际结构，结果使他听不见具体话语所压抑的内容：

> 从严格的方法论意义上来说，“错误的”行为就意味着所有对交往行为中语言游戏模型的偏离，其中行为的动机同语言表达的意向恰好重合。按照这个模式，分裂的符号及其相关特性就是不允许存在的。它们或者被设定为不存在，或者，假使存在的话，在公共交往、习惯性互动和可观察的表达的层面上也没有什么影响。但是，这一模式只能在非压迫社会中才能普遍运用。因此，偏离它就成了现有一切社会条件下的正常现象。[33]

这一段话已经揭示了哈贝马斯提出的精神分析与意识形态批判之间的联系。弗洛伊德命名的所谓超我实际上是社会权威——被社会认可的认知、欲望的模式和对象选择模式等——的内心延伸。只要这种模式为主体所“内在化”，与之相矛盾的诸动机就呈“被压制”状态；被排除在公共交往领域之外，它们采用一种“物化的”生存形式，假扮成本我或一种异己的力量，使主体不能认识自己。主

体对自身众多不正当动机的这种抵御不具有自觉的自我控制特点，它本身是无意识的；在这一点上，超我很像本我，因为超我符号被“神圣化了”，免去了辩论和推理的交往。

这一观念涉及一整套“教育学”，一种自我向其“成熟”发展的逻辑学。在其发展的（本体论的也是亲遗传学的）低级阶段，自我不能够理智地、自觉地控制自己的驱力，因此只有一种“非理性的”/“创伤性的”禁令机制才能诱使它放弃无法实现的剩余；随着生产力和符号交往形式的逐步发展，理性地放弃成为可能，也就是说，主体能够自觉地承担必要的牺牲。

哈贝马斯对弗洛伊德的主要非难不是说他把压抑的障碍设置得“太低”，使它成为一种人类学的常量，而没有赋予它历史意义；哈贝马斯的非难关注的恰恰是弗洛伊德理论的认识论地位：弗洛伊德极力用来反映他的实践的那个理论框架达不到他的目标。精神分析理论授予自我两种功能：理智地适应现实以及规范驱力——这里所缺少的是一种具体的行为，它的反面就是防御机制即*自我反思*。精神分析既不是对症状的隐藏意义的*理解*也不是对造成这些症状的因果链的*解释*，自我反思的行为辩证地超越了这种理解和因果关系解释的双重性。如何做到的呢？

当力比多动机受到阻止，不能够作为有意识的欲望出现时，它们就呈现为伪自然原因的特点，即本我以盲目力量在暗地里支配主体。本我通过歪曲语法和以错误的语意识别来混淆公共语言的正常用法这两种手段而穿透日常语言的结构：症候出现时，主体说一种他的有意识的自我听不懂“私人的语言”。换句话说，症候就是公共文本的碎片，它们与被排斥在公共交往之外的非法欲望的符号捆绑在一起。

在公共文本的层面上，被压抑的符号可以通过由个人生活经

> 历中的偶发性事件所造成的规则客观地加以理解，但是却没有按照主体间承认的规则产生联系。这就是为什么征兆的意义隐藏和与之对应的互动妨碍开始的时候不能够被他人或主体本人理解。[34]

精神分析的阐释发掘了公共文本碎片和非法力比多动机的符号之间的异质联系；它把这些动机转译成主体间交往的语言。当主体*从他的受责备的自我表达的片断中认出自己的动机，并且能够叙述自己完整的人生故事时，精神分析治疗的最后阶段就达到了。在初始阶段，精神分析遵循的是一条因果解释的道路，它揭示了不为主体所知的、造成症候的因果链。然而——严格的自我反思概念就在于此——正是这个对因果链的解释抵消了它的效果。一个恰当的解释不仅仅直指症候的“真谛”，它同时还使症候开始消解，由此产生主体与自己的“和解”——认知行为本身就是一种从无意识压迫中解放出来的行动。结果，哈贝马斯可以按照黑格尔的自我异化模式构想无意识：在无意识那里，主体与自己的沟通受到了阻断，精神分析治疗就是使主体与本我、他的异化了的实体、他的被错认的自我客观化重新和解，也就是说，治疗使主体能够破译征兆的密码，知道它是自己未得到承认的动机的表现。

> 因为分析带给我们的见解的确只是这样的：病人的“我”从被疾病代表的他者那里认出了自己，如同那个它自己异化了的自我，并且认同于它。[35]

---

* 在本节及其后段落中，主体直接指作为精神分析治疗对象的病人。

但是，我们必须避免过于轻易地接受这个明显的"黑格尔主义"，它暗地里已经是"回归康德"：真实动机和表达的意义的一致，以及把全部动机翻译成公共交往语言，这种语言所充当的是在渐近运动中达到的康德的调节理念。对非法欲望符号的压迫、主体同自己的交流过程的阻断、掩盖特定兴趣的意识形态普遍性的虚伪，所有这些之所以发生都是因为经验理性的缘故，它们从语言框架的外部起作用。用黑格尔的话来说：歪曲之必然性并不在于交往这个概念本身，而是由于运用过程中的偶发性事件和阻止理想实现的统治造成的——权力和暴力的关系不是语言本身固有的。[36]

"对象的优势"*

通过抹杀历史实在的"物质重量"，把它还原为一种偶然力量，从外部影响语言的中性超越力，阻止它发挥"正常"作用，哈贝马斯颠覆了精神分析的阐释过程。在这个过程中失去的是弗洛伊德提出的潜在的梦想与无意识欲望之间的区别，也就是他所坚持的"正常思绪"——正常而且可以用公共交往语言表达的——如何"仅仅服从于我们所描述的那种异常的精神疗法"——服从梦中思维，"如果一种无意识的愿望，源于婴儿时期而且处于被压抑状态，被转移到梦想中。"[37]

哈贝马斯将阐释工作还原成把"潜在的梦幻思维"重新翻译成主体间相互承认的公共交往的语言，而没有说明这种思维是如何被"掩"进无意识中去的，只是某种已经是无意识的愿望通过某种可以

---

* 阿多诺的 the object's preponderance 一般译为"客体的优先性"，其含义如"自然的优先性"。在《否定的辩证法》中，他通过强调这一点来保证批判理论之唯物主义特征。在这里，我们为统一 object 的译名，译为"对象的优势"。——译者注

转移的"短路"同它产生共鸣。而且，按照弗洛伊德的说法，这个已经无意识的愿望是"原发性受压抑的"，它构成了一个"创伤性内核"，这个内核在主体间交往的语言中找不到"原版"，而且，因为这个原因，永远从根本上抵制象征化，也就是说，（重新）翻译成主体间交往的语言。在这里我们面对着解释学（也许是"深刻的"）和精神分析阐释两者之间的不可比拟性，哈贝马斯可以提出歪曲本身也有意义——对于他来说不可思议的是这种意义来源于某种歪曲，意义的出现是以不承认"原发性受压抑"的创伤性内核为前提的。

这个创伤性内核、这个残余——它抵制主体化-象征化——在严格意义上是主体的原因。而且正是在这个内核问题上，哈贝马斯与阿多诺之间不可逾越的鸿沟才最清楚地显示出来：哈贝马斯复苏了主体借用异化-物化的实质性内容的伪黑格尔模式，而阿多诺后期提出的"对象的优势"，通过引用一种"反中心"概念，对这个模式提出质疑。反中心不但没有证明主体的异化，反而勾画出可能"和谐"的方面。确实，哈贝马斯的确是化解了从后期阿多诺那里可以察觉的矛盾冲突；但是他不是通过把阿多诺"没有想通"的问题"呈现为概念"，而是通过改变整个提问方式从而把阿多诺没能解决的矛盾藏起来、平息他的著作中的张力而已。那么，拉康，在进一步地观察之后，又是怎样把阿多诺没有想通的问题呈现为概念（既然，假如我们摊开来说，拉康在这方面的成就是我们解读阿多诺的基本前提）的呢？

注　　释

① 因此，很显然，"政治正确性"所反对的只是他者欲望的表现形式。

② Russell Jacoby, *Social Amnesia: A Critique of Conformist Psychology*

from Adler to Laing, *Brighton*: Hoarvester, 1977.

③ 同上书,第 31 页。

④ 同上。

⑤ 雅可比从琼斯发表的一封信中引用了下面这一段话,认为每一个内在的强迫行为都是原先外部的压力内在化的结果:"每一个内心压抑的障碍都是外部阻碍的历史结果。由此,反抗在内部结合起来(反抗的内在化);人类的历史就被存放于今天的先天压抑倾向之中。"(同上书,第 33 页。)

⑥ Theodor W. Adorno, 'Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie', in *Gesellschaftstheorie und Kulturkritik*, Frankfurt: Suhrkamp 1975, p. 122.

⑦ 同上书,第 131 页。

⑧ 同上书,第 132 页。

⑨ Jacoby, *Social Amnesia*, pp. 27 - 8.

⑩ Adorno, 'Zum Verhältnis', p. 97.

⑪ 同上书,第 106 页。

⑫ 同上书,第 113 页。

⑬ 同上书,第 110 页。

⑭ 弗洛伊德自己也没有能够成功地逃避这个力比多性爱生活与社会现实之间的"短路"问题:与他对精神内容的社会中介的错误认识似是而非地相逆的是他仓促地把精神内容转化为声称的具体社会事件,比如他对史前杀亲事件的假设——这个假设要想成立,除非人们忘记精神分析理论最基本的前提,根据这个前提,"社会现实只有在当它已经被'翻译'成本我的语言之后才可能进入无意识"(同上书,第 112 页)。

⑮ Jacoby, *Social Amnesia*, pp. 120, 122.

⑯ 同上书,第 125 页。

⑰ Adorno, 'Zum Verhältnis', p. 133.

⑱ Theodor W. Adorno, 'Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda', in *The Culture Industry*: *Selected Essays on Mass Culture*, London: Routledge 1991, p. 132.

⑲ ……自我应该到达本我所在之处:阿多诺对弗洛伊德的"本我所在之处,

自我也应到场"作出了重大改变，他没有提到本质(*quidditas*)、"本我是什么"而只是提到地方、"它所在之处"　　我应该到达它所在的地方。

⑳ Adorno, 'Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda', pp. 130 - 31.

㉑ Adorno, 'Zum Verhältnis', p. 134.

㉒ 同上书，第 133 页。

㉓ 同上。

㉔ See Theodor W. Adorno, 'Beitrag zur Ideologienlehre', in *Gesammelte Schriften: Ideologie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1972.

㉕ *The Seminar of Jacques Lacan. Book* Ⅲ: *The Psychoses* (1955 --1956), New York: Norton 1993, p. 251.

㉖ 同上。

㉗ Sigmund Freud, 'Psychoanalytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia (Schreber),' in *Case Histories* Ⅱ, Harmondsworth: Penguin 1979, p. 156.

㉘ 有关这种超我的理念同卡夫卡的世界的关系，见 Slavoj Žižek, *For They Know Not What They Do*, London: Verso 1991, pp. 236 - 41。

㉙ *The Seminar of Jacques Lacan. Book* Ⅲ, p. 251.

㉚ 在施赖伯这个病例中，对应的现象是他需要不断地伴以大量的上帝演讲。"除了不断地听到对自己言行的评论之外，"他"不再拥有惯例的显著安全感"(同上书，第 307 页)。一些弗洛伊德评论家和拉康批评家认为，弗洛伊德关于施赖伯的文本是对施赖伯文本的不能忍受的真相的父权制的-反动的掩饰。施赖伯想成为一名"精神饱满的女人"的欲望可以被看作是一个非父权制社会的预兆——只有父权制的视角才会把这一类的陈述还原为"被压抑的同性恋"或"失败的父权"之类表现。与这种解读相反，值得回顾的是施赖伯的"远见"与希特勒的"世界观"(宇宙计划、大变动之后的新生，等等)在基本结构上是同源的，在不同的情况下，我们完全可以把施赖伯想像成一个希特勒式的政客。

㉛ Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, London: Heinemann 1972, pp. 217 - 18.

㉜ 同上书，第 217 页。

㉝ 同上书，第 226 页。

㉞ 同上书，第 257 页。

㉟ 同上书，第 235—236 页。

㊱ 这一点与拉康的观点相反，也可以用来解释性。拉康认为性别差异是不可象征化的真实域，它从内部截断象征秩序：因为这个缘故，拉康的能指主体总是“有性别的”，从来不是中性-无性的。

㊲ Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, Harmondsworth: Penguin 1977, p. 757.

二　主体有原因吗?

拉康:从解释学到原因

拉康的公开姿态包括对解释学的无条件的拥护。早在1933年他的博士论文,且特别是《罗马话语》中,他便以(作为)解释学方法(的精神分析)的名义反对决定论。"所有分析的经验都是一种指示的经验。"①拉康关于象征化的**未来前景**这一巨大主题便源于此:一个事实不是**天然的事实**,而仅仅被看作总是已经历史化的东西。(例如,在肛门期,危险的并不是诸如排泄物这样的东西,而是小孩子如何搞清它的意思:把它当成一种对他者——父母亲——命令的屈从,当成他自己控制的胜利,等等。)这个拉康(的问题式)能够容易地被翻译成后来反-精神病学或存在主义精神分析的问题式:弗洛伊德的临床标志(歇斯底里、强迫性神经症、性变态等)不是描述病人的"客观的"分类,相反,它们指向主观态度、"存在主

义的规划"，它们源自主体的具体的主体间性的情境，而且在其自由意义上，主体在根本上是它们产生的原因。

然而，早在20世纪50年代中期，这个解释学的态度被一条怀疑小虫破坏了。至少，这样一个事实是存在的，弗洛伊德毫不犹豫地反对把精神分析还原为解释学的做法：通过打破探寻梦的意义的传统，他对梦的解释获得了显著的发展。弗洛伊德的这种抵制——他坚持（在创伤中）追寻一个原因——不能被作为一种自然主义的-决定论的偏见而忽视。同样地，拉康类似的远离解释学的转变不包括向自然主义的回归，而是毋宁说，它揭示了含意领域的"外-密"（"ex-timate"）、内在的离心——正在这个领域中发生作用的**原因**。这个转变是分两步发生的。第一，拉康信奉结构主义：含意的非中心的原因被认同为指示结构。因此，在这个从解释学到结构主义的第一步转变中，危险的正是原因问题。当我们**从含意向它的原因**转换时，含意被视为意义的**效果**（*effect*-of-sense）：正是想像的意义的经验（experience-of-meaning）——它的内在要素是对它的决定性**原因**的误识，是指示结构自身的形式结构。

这种**从含意**向指示原因（与作为效果的意义观念相关）的转变不会把含意还原为决定论的产物，即这不是一步从解释学向自然科学的迈进。阻碍这种还原的是把象征域和真实域分开的鸿沟。因此，拉康的下一步正好包括对这个问题的洞见，即真实域和象征域之间的这道鸿沟怎样地影响了象征秩序自身：它作为这种秩序的**内在**极限而起作用。象征秩序被"阻碍"，指示链内在地是非连续的、"非-全部的"、围绕一个洞而结构化的。这个内在的不可象征化的暗礁包含着象征域和真实域之间的鸿沟，即它阻止象征域"陷入"真实域，而且，在这种关于象征域的真实域的离心运动中，最终危险的是**原因**：真实域是象征域缺席的原因。当然，弗洛伊

德和拉康把这个原因命名为**创伤**。在这一意义上，拉康的理论大厦已经立于“解释学和结构主义之外”(德赖弗斯和拉比诺关于福柯的一本书的副标题)。

原因与法则——因果性法则、象征的决定的法则——之间的关系因此就是一种对抗性的关系。“**原因**将被从决定论的链条即**法则**中区分出来……仅仅在并不发挥作用的事物中才存在原因。”②作为真实域的**原因干预**象征决定失败的地方，即能指失败的地方。因此，作为真实域的**原因**永远不会以一种直接的方式来实现它的因果权力，同样，反过来，它必须总是在中间发挥作用，伪装成象征秩序内部的干扰。仅仅回忆一下这种场景就够了，当指示链的**自主性**在某一瞬间被某种**创伤**性记忆的介入所打断时，我们便发生口误。然而，真实域仅仅通过象征域才起作用并被理解，这一事实并不准许我们把它视为内在于象征域的因素：真实域正好是抵制和躲避被象征域把握的东西，并且因此，它是仅仅在其干扰的幌子下才能在象征域内部探查的东西。

简而言之，真实域是缺席的**原因**，它扰乱了象征法则的因果性。因此，多元决定的结构是不可还原的。只有被加强时，原因才会通过某种差异或时滞发挥其影响，即如果真实域的“原始的”创伤要变得有影响，它就必须依附于某种在场的僵局并在其中引起共鸣。让我们回忆一下弗洛伊德那个至关重大的说明，即“一个正常的思想系列”(表现为一种在场的僵局)如何“接受对我们已经描述的那类人进行的异常的精神治疗”——服从于梦的机制，“如果一种在幼年和一种压抑状态中形成的无意识愿望”(即一种伴随着“原始的”创伤的欲望)“已经移情到它上面”③。多元决定意味着这个陈述也必须被置于相反的方向上来解读：“一种在幼年和一种压抑状态中形成的无意识愿望，只有在其转移到这个正常的思想系列之上时，才发挥它的影响。”④

所以，某种完全的两可性伴随着原因：原因是真实的、预先假定的暗礁，它抵制着象征化并干扰着自主机制的过程，但是原因同时也是它自己结果的反作用的产物。在狼人（弗洛伊德的最著名的病人）的例子中，原因是他的双亲背交的创伤性场景——这个场景是非象征化的内核，所有后来连续发生的象征化都围绕着它进行。然而，这个原因不仅在某一段时间间隔后发挥了它的作用，而且通过延迟正式地成为创伤即原因：在 2 岁时，当狼人看到背交时，没有任何创伤性的事情标示这个场景；当不可能把这个场景整合进新近出现的叙事化-历史化-象征化视野之中时，伴随着后来儿童早期性理论的发展，这个场景才通过回溯获得了创伤性的特点。

在此存在着创伤的恶性循环：创伤是原因，它干扰了象征化的平稳操作，且打破了象征化的平衡；它在象征领域中引发了一种不能拭除的非连续性；虽然如此，创伤却不可能拥有它自己先于象征化的存在；创伤维持着一种变形的实体，这个实体仅仅回溯性地获得它的连续性，在象征的地平线上被观察到——它从象征领域的非连续性的结构必然性中获得自身的连续性。一旦我们删除创伤的这种回溯性的特点，并把它"实质化"为一种客观的实体，一种能够被孤立为它的象征效果之前的原因，我们便倒退到普通的线性决定论。因此，为了理解这个创伤性的对象-原因（拉康的对象a）的悖论，我们就需要一种拓扑学的模式，在这种模式中，**分裂内部和外部的界线同内在的界线保持着一致性**。从象征秩序的内部看，对象表现为它的不可还原的/构造性的外部，表现为扭曲象征空间的暗礁，它干扰着象征的循环；表现为一种创伤，它不能被整合进象征秩序，表现为一个外部身体，它阻碍着象征秩序完全地构造自身。然而，为了像它自在的那样而不是通过它在象征空间中被歪曲的影像来把握创伤，我们"暂时离开"，这时创伤性的对象便

蒸发成虚无。⑤

原因并不先于它的结果而存在，而是被它的结果自我反作用地设置的，这种作为原因的创伤是一个悖论，该悖论包含着一种时间的循环：正是通过它的“重复”，通过它在指示结构中的影响，原因反作用地成为它总是已经成为的东西。换句话说，一种直接方法必然地会失败：如果我们试图直接地把握创伤，而不考虑它的后来结果，那么我们便剩下一种无意义的**原始事实**。如在狼人的例子中，父母背交的事实根本不是原因，因为它不包括直接的心理作用。只有通过在象征结构中的回响，父母背交的**原始事实**才反作用地获得它的创伤性特点并成为**原因**。

当拉康提及与简单的非时间性的同时性相反的能指**同步性**时，他考虑的是，同步性表明在当前与过去之间存在这样一种悖论性的同步和一致——一种时间性的循环，在其中，通过向前，我们返回到我们总是已经在那里的地方。拉康在 20 世纪六七十年代对“弯曲”空间的拓扑模式（莫比亚斯带、克莱因瓶、内八角形等）的迷恋，其意义在于此：这些模式的共性在于这样的事实，它们不能被“一瞥”、“一眼”就抓住——他们全都包含着一种逻辑的暂时性，即为了达到转变点，在这个点上，整个视角突然地发生转换并且我们发现自己已经“站在另一边”，站在另一个表面上，我们首先必须让自己在一个陷阱中被逮着，成为一种视觉幻觉的牺牲品。比如在莫比斯带（流体弯曲）的例子中，在穿过整个圆圈后，我们发现自己站在同一点上，然而却站到了它的反面，此时“同步性”发生了。要忽视这种悖论的黑格尔的言外之意是不可能的：同样事物的这种重复，向相同事物的这种返回，致使表面发生变化，难道它没有提供一种对黑格尔的作为绝对矛盾的同一性这个主题的完美说明？更进一步，难道黑格尔自己没有声称这一点，通过辩证的过程，事物成为**它所是的东西**？

这样一种"弯曲的"表面-结构是主体的结构，我们称之为"主体"的东西只能在多元决定结构中出现——在"恶的循环"中出现，在那里**原因**自身被它的结果(预先)设置好了。主体严格地同这种作为**原因**的实在相关：$—a。因此，为了把握主体的这种构造悖论，我们必须超越"主观的"和"客观的"对立标准，超越"表象"(那些"仅仅就主体而言"的东西)和"自在"的次序。同样地，我们必须拒绝主体作为作用这个伴生观念，这种作用使惰性的-无意义的**自在**"主体化"，塑造着它并使其有意义。作为原因的对象 a 是一个**自在**，它抵制着主体化-象征化，但是又远没有成为"独立于主体的东西"，它在严格的意义上来说是洒向对象的主体的阴影，是主体的一种替身，是一种缺乏自身连续性的纯粹的相似物。

换句话说，如果主体将要出现，他必须使自己反对那个自相矛盾的对象，它是真实的、不能被主体化的。这样一个对象仍然是一种"绝对的非-主体"，正是它的在场包含了**性机能丧失恐怖**、主体的擦除；然而同样地，这个在场是在他的相反规定中的主体自身，是主体的否定，是主体不得不丧失的人，如果他即将作为与每一种客观现实保持距离的空无而出现的话。这种离奇的对象是对象性模式中的主体自身，是这样一种对象，只要它比客观现实领域中主体能够反对它自身的任何事物更接近于主体，那它就正是主体的绝对的他性。⑤这是柯杰夫的准黑格尔主义的否定本体论所不能看到的东西，那种本体论把主体理解为否定、无、实在的客观性中的一个洞等。严格地说，在**真实域**自身中，主体性的这种空无是与一个污点的出现相关的，这个污点"是"主体。(在哲学领域中，或许与这个离奇的对象相对应的惟一概念是康德的超验对象：实体的"自在"、一个绝对的预先假设，然而同时它又是纯粹的被设定性即完全由主体设定的惟一对象，且并非——如通常的现象对象那样——是某种超验地模制的原料，藉此姿态，自在影响着受动的

主体。⑦）

现在，我们能够看到，拉康的理论是如何克服解释和理解、意义和决定论之间的对抗性的：创伤性的**真实域**在严格意义上是主体的原因——不是产生主体的线性因果链中的最初动力，而是相反，链条的缺失环节即作为残余的原因，作为“不能被吞咽的对象，它似乎仍然在能指的食道中难以消化”⑧。同样地，它同作为指示因果链中的中断、作为指示网络中漏洞的主体是相关的。“主体看到他自己作为一个缺失是由 a 促成的。”⑨ 拉康这个“作为与 a 相关的 $”的主体概念，也阐明了阿多诺的一个预见，主体自相矛盾地伴随着“对象的优势”——这个对象只能够是对象 a。

实体与主体之间

那么，根据拉康的这个主体概念，我们如何来理解黑格尔“实体作为主体”这个命题呢？在经典的法兰克福学派中，也在哈贝马斯那里，“实体作为主体”这个命题包括传统的非异化观念：“压抑”表明主体的自我异化，并且通过非异化姿态的完成，在异化的实体中，在这种外力的虚假外表中，主体认识到他自己行为的物化结果。简而言之，当主体占有异化了的实体内容时，实体成为主体。“黑格尔的”这个概念似乎绝不真正地是黑格尔自己的，它正好是拉康的主体观念，它使我们能够回避这种传统的“黑格尔主义”；或者用设定的-外部的-规定的反思这个三位一体的语言来说，法兰克福学派的黑格尔主义通过返回到设定的反思、返回到设定整个实体内容的主体观念而克服了外部的反思，尽管黑格尔完全反对这样一种解决方案。这一点是怎样实现的呢？

让我们在实体转变成主体的那个点上来解决这个难题；这个点位于“本质逻辑”的结尾*，在那里，伴随着从绝对必然性向自由的转变，客观逻辑向主观逻辑转变。从最后的、黑格尔本质逻辑的第三部分（关于“现实”的那一章）的观点来看，“实体作为主体”的难题是以下列方式表达的：我们怎样才能清晰地描述那种不会消解在必然性之中的偶然性？⑩即是说，必然性对抗偶然性的那种抽象的、直接的设定导致了它们的抽象同一性，即它们的概念差异的不可能性。

● 区分偶然性和必然性、“**形式的**现实性、可能性和必然性”的第一步尝试，是以纯粹形式逻辑的方法，脱离任何内容的规定来定义范畴（偶然的事情是这样一种现实的实体，它的对立面也是可能的事物；必然的事物是这样一种现实的实体，它的对立面内在地是不可能的事物；可能的事物是这样一种实体，它是内在地非-矛盾的）；对这些观念的辩证分析导致空洞的同义反复，由此，无论什么存在的东西都必然地存在，因为仅仅根据它存在的事实，它的对立面不再是可能的。凭借这种方式，思想被还原为一种对最微不足道的经验现实的必然性的形式断言。

● 在第二步尝试中，“**实质的**现实性、可能性和必然性”的全部区分再一次瓦解成必然性。在此，人们努力用一种更具体的、与内容相关的方式来阐明可能性和现实性之间的关系，如事物的规定状态和它的可能性条件之间的关系那样——那些环境，当事物的这种特殊状态实现时，这种环境必须已经在场。在这种水平上，可能性并不表明一种简单的形式上的非-矛盾，它是真实的，它等于真实条件的总体。然而，进一步的分析再次揭示了“真实可能性”

---

* 即黑格尔的《逻辑学》的第二部分“本质论”。——译者注

范畴的内在矛盾：一旦争论中的可能性真正地成为真实的，即一旦一个事物的**全部**条件都在场，我们就不再与可能性打交道而是与必然性打交道；一个事物必然地发生。相反，如果全部条件不都在场，争论中的可能性仅仅尚未成为真实的。

● 第三步尝试，**绝对的**必然性，对应于标准的必然性与偶然性的辩证综合观念——必然性的标准观念，它通过偶然性之间的相互作用来表现自己的权威。这种必然性包含着它的他性，它"属于他的他性之中的自身"，容纳偶然性作为它的理想的、扬弃的环节——它的"绝对的"特点便在于这里。换句话来说，绝对必然性还远没有成为一个过程，在其中，"每一种事物都受绝对的必然性支配"，甚至最微小的偶然性的环节也不例外，它只是这样一个过程，它的必然性不是在偶然性的**对立面**而是采取偶然性的**形式**来实现自身。我们可以援引无限的作为过程总体性的这种必然性的例子，那种总体性支配着它的多种多样的偶然性环节。只要提及经典的马克思主义例子就够了：法国大革命转变成波拿巴主义的必然性，是在拿破仑这个偶然的个人身上实现的。

有关绝对的必然性，一个比这种令人遗憾的马克思主义的参照更好的例子是马克思关于作为总体性的资本主义体系的例子：就其通过一系列外部的、偶然的环境再生产出自身、它的民族结构来说，资本主义体系是一个"绝对的必然性"。这些偶然的环境展示出真实的必然性结构，这种必然性广泛地对应于我们通常视为机械必然性的东西——一种必然性，在其中，因果链是线性的，从一个事物的环境或条件到作为这些环境或条件的必然后果的事物自身，不停地运转。当我们从一个真实的必然的立场来观察现象时，离我们而去的东西是生动的总体性，它通过偶然的线性必然性之间的相互作用来再生产自身。

对从属于资本主义体系的每一个个体行动来说，一系列外部的原因能够被发现，用以完全地解释行动的发生（为什么黄金在某处被发现，为什么某些资本家率先采用了纺织机，等等，无限地）。然而这种“坏的无限性”的环节——它们的出现能够用真实必然性的范畴来解释——都处于偶然的整体性中，因为它并不提供一个答案来回答这个至关重要的问题：作为生动的总体性的资本主义体系是如何通过无关紧要的外部条件网络来再生产自身的——这些条件同资本主义体系的联系是偶然的而且并不包含在资本主义的观念中，正是在这个意义上，它们是无关紧要的？作为生动的总体性的绝对必然性通过无关紧要的环境之间的相互影响来再生产自身，它包含着**目的论**的环节，但这并不是在这个术语的通常意义上说的。为了解释任何特殊现象，我们无须求助于它的所谓的外在（客观）目的；每一个被拆解的现象都能够通过真实必然性来解释。然而，真正的谜在于总体性是如何利用先前给定的偶然的环境来完成自身的再生产的。在此马克思采用了黑格尔的绝对必然性的语言，他指出，资本主义对于它的经验起源来说是无关紧要的（它建立在掠夺上吗？等等）——一旦体系完成它的平衡并开始再生产自身，它就把自己预先假定的外在的（客观的）条件设定为它的内在的环节。

然而，这并不是黑格尔最后的意思。必然性和偶然性的辩证综合并不能被还原为偶然性的保存-扬弃，而偶然性本身则是全部必然性的次要的、部分的环节——必然性和偶然性的辩证法在必然性本身的偶然的特点这个断言中达到了顶点。我们将如何理解这个断言？**叙事化**（*narrativization*）提供了它的基本的母体，在这个模式中，过去事件的偶然性转化为一个同质的象征结构。例如，如果我们是马克思主义者，整个过去便被理解为一个长时段的叙事，它的连续主题是阶级斗争，它的发展情节是为克服社会对抗

性的无阶级社会而奋斗；如果我们是自由主义者，整个过去讲述了个人从集体和命运的限制中逐步解放出来的故事，等等。正是在这里，自由和主体才介入其间：在严格的意义上，自由是必然性的偶然性，即在形态的（偶然的）选择中，它包含在最初的"如果……"中，通过这种形态，我们把偶然的实在象征化或者把某种叙事的必然性强加在它之上。"实体即主体"意味着，通过把偶然性设定为自己的理想环节而扬弃了它的那种必然性，自身正是偶然的。⑪

让我们以更内在的方式来解释这个段落。**作为自身的原因**的绝对必然性，是一种内在的矛盾观念；当实体观念（与斯宾诺莎的绝对必然性是同义的）分裂为积极实体（原因）和消极实体（结果）时，其矛盾同样是引申的、设定的。因此，这种对立被一种**交互作用**的范畴所克服，在其中，（决定着自身的结果的）原因被结果所决定——因此，我们从实体过渡到主体。

> 仅仅就存在是被设定的而言，它是自在和自为的，因此这个无限的自我反思/相互作用是实体的圆满完成。但是这种完成不再是实体本身而是某种更高的东西，即**概念**、**主体**。⑫

然而这个相互作用范畴比它看起来的更为错综复杂，为了充分地理解它（即为了避免重复有关生动总体性环节的陈词滥调，说它通过相互作用调节着自身），我们必须返回到 $ 和 a 之间的关系。a 是一个对象，仅仅就其被设定而言，它是自在的；作为主体的**原因**，它完全由主体设定。换句话说，"相互作用"表明真实**原因**及其在主体出现之处的指示效果这两者相同的恶性循环，其中，结果的**象征**网络相互设定它的创伤性**原因**。因此我们到达了主体的最简明定义：主体是一种结果，这种结果完全设定了它自身的原因。黑格尔说的是同样的事，他断言绝对必然性

是一种关系,因为它是一种差别,这种差别的环节自身是它的整个总体,并且因此绝对地抽象地存在,但因此,仅仅存在着一个实体,且差别仅仅是说明过程之**假象**,且这(**假象**)是绝对自身。⑬

这种瞬息万变的颠覆是由最后一个句子最后的从句带来的,即如果这个句子不是以"且这是绝对自身"结束的,那留给我们的将会是"实体作为绝对"的传统定义:它的每一个环节(属性)自在地是实体的整个总体性,它"绝对地抽象地存在",所以仅仅存在着一个实体,差异仅仅与现象(外表)有关。(例如,在斯宾诺莎那里,每一种属性都表现实体的全部即它的规定的总体性。因此椅子和椅子的观念并不是两种不同的实体,而是表现为两种不同属性的同一个实体,即"绝对地相同的实体"的两种样态。)然而——而且我们在这里遭遇的是黑格尔式的从实体通往主体的通道——"绝对"不是这种认同的"绝对的实体",作为一种实在界的内核,它仍然在所有的属性上是相同的。如果我们接受这样一种绝对观念,那么差别的环节(绝对的内容通过差异成为多种多样的特殊规定)仅仅涉及"说明过程"、表现方式,以及涉及我们作为有限主体从我们外在反思的位置来理解绝对而不是绝对自体(absolute - in - itself)的方式。相反,"实体作为主体"正好意味着,"说明过程"——从我们外在反思的位置,我们理解绝对的方式——是**绝对自身的内在规定**。⑭

基督教的三段式

现在,我们能够看到绝对的必然性是如何反转成自由、实体如

何反转成主体的，这包括一个纯粹的形式的转化：在实体层次上，绝对是实体，通过它的全部环节，它保持不变；在主体层次上，绝对正是这种环节差异之光，它们之间的每一个都自在地包含着实体的总体性。外在的和设定的反思之间的张力、“实体”和“主体”之间的张力，出现在其最纯粹的**社会原因**悖论上，这个悖论是自在主体信仰的产物。断言“我相信……（共产主义、自由主义、民族）”意味着——什么？它证明我的想法，我不是孤独的，还存在着相信同样原因的其他人。就它内在的语义结构来说，“我相信……”这个命题因此是反思的即自指的；它的表达式（主体和原因之间直接关系的形式）应该不会欺骗我们：相信一种社会**原因**最终意味着相信（他者的）信念自身。这里源自黑格尔《精神现象学》的典型段落：

> ……信仰的绝对存在根本上不是抽象的存在，不是信仰意识的彼岸。毋宁说它是共同体的精神，抽象存在和自我意识的同一。这种精神是共同体的精神，在根本上依赖于共同体的所作所为，因为这种精神仅仅通过意识的生产性行为而存在，或者毋宁说，它不能脱离由意识所带来的东西。因为这样的所作所为是根本的，然而它不是那种存在的惟一根本的基础，而仅仅是一个环节。同时，（信仰的）人自在和自为地存在。[15]

“人仅仅就是被设定而言是自在的和自为的”，黑格尔的这个命题应该这样来解读：不应该把它理解为一种主观主义的陈词滥调，在这种论调中，每一个人都已经被主观地设定；应该把它理解为一种关于对象的悖论，这个对象正好被设定为自在和自为的存在。（这个悖论的关键使我们理解，在其最根本的维度上，主体化-设定姿态是如何包含了一种纯粹形式的姿态，这种姿态被视为我们设定某物的结果，尽管它是我们的行为，但仍不可避免地发生。[16]）社会

原因、信仰的对象是共同体的劳动凭借其自身能力生产出来的，这种能力被假定为自在和自为地存在着的根据。关于知识与真理之间的关系，黑格尔断言过同样的悖论：主体不仅被动地反映真理，他利用他的认知能力"设定"它，他甚至把它设定为"真正的自在和自为的存在"。"确实，概念生产了真理——因为这样的东西是主观性的自由，但同时它不是把这个真理认识为某种被生产的东西，而是把它认识为真正的自在和自为的存在"。[17]

正是在这种意义上，"上帝之死"对黑格尔来说意味着自在地存在着的先验的彼岸(the transcendent Beyond)之死，这种死亡的结果是作为圣灵的上帝，即共同体之信徒的劳动产物。原因和结果之间的关系在这里是辩证地反思的。一方面，原因毫不含糊地是主体行为的产物；仅就其不断地被信徒们的热情所复活这一点而言，它是"活着的"。另一方面，同样是这些信徒把原因体验为绝对，体验为推动他们生活的东西，简而言之，体验为他们行为的原因；出于同样原因，他们仅仅把自己体验为他们的原因的短瞬即逝的偶然事件。因此，主体设定了原因，然而他们不是把它设定为属于他们的某种东西，而是把它设定为他们的绝对原因。在此我们再次遭遇到主体之悖反性的时间循环：原因是被设定的，但它被设定为它"总是-已经成为"的东西。

我们将如何准确地把握作为两种不同个体的实质性根据的上帝的这种辩证同一呢？第一种是短暂的个体，另一种是同样的个体，但它作为主体，其行为赋予上帝以生命？"设定的反思"把宗教内容理解为由主体生产出来的某种东西，"外部反思"把主体理解为宗教的实体-上帝的偶然环节，它们自在地都是完整的总体性：全部的宗教内容都是由主体设定的，且主体全部都是自在存在的宗教实体的环节。因此，两个环节的"辩证的综合"——"规定的反思"——并不是归结为一种折中，使两个极端各自承认对方的部分

正当性("宗教内容部分地是由人生产的,同时部分地是自在存在的"),相反,它包含着代表基督两个方面的绝对中介,基督既是人类主体之中上帝的代表,同时又是成为上帝的主体。在基督教中,人与上帝的惟一身份是在基督中的身份——与前基督教的态度形成鲜明的对比,前基督教认为,这样一种身份是人们通过自身精神的纯化而无限地接近上帝的一个渐近点。用黑格尔的思辨语言来说,基督的这种中介角色意味着基督教拥有一个三段式的结构:基督教的教义、信仰和仪式的三位一体是根据性质三段式、反思三段式和必然性三段式这个三位一体而结构的。[18]

第一个三段式的范式基体是 S—P—U:基督通过作为中项的特殊(the particular)从个体(the singular)上升到普遍(the universal),这个中项在结论中并不出现(苏格拉底是一个人,人总是会死的,所以苏格拉底是会死的)。第二个三段式的本质是归纳法,即它的基体是 P—S—U:个体是中项,它使我们能够把特殊和普遍联系起来(这个天鹅是白的,那个天鹅是白的,等等,所以,天鹅本来是白的)。最后,第三个三段式是 S—U—P,即它的中项是普遍,它在个体和特殊之间起着中介作用——在分离性的三段式中,例如"理性存在物既可能是人也可能是天使,苏格拉底是一个理性存在物且是人,因此他不是天使"[19]。这个三段式的三位一体如何同基督教联系在一起呢?答案正在于基督教的教义、信仰和仪式的三位一体。

● **基督教教义**的内容是耶稣通过他的死亡升天,这意味着作为否定性的死亡扮演着中项角色,死亡是一条众生之路。死亡在此表明法律意义上的判决时刻——判决耶稣死亡,也表明逻辑意义上的死亡——主语与谓语、短暂的个体与永生的普遍之间的区分。因此,在这一层次上,这个三段式如下:"耶稣,这个个人,遭受

了等待着所有特殊的生物的死亡和判决；但他从死亡中复活且升入天堂，即与永恒的普遍结为一体。"在这个意义上，人们可以说教义中的耶稣之死是"客观的"，是它的主题且尚未在存在方面被体验到。所以，我们保持在易变的界限和超验的无限之抽象的对立中：死亡仍然被体验为否定的力量，它影响着一个特殊的、有限的生命；它尚未被体验为抽象的彼岸（Beyond）自身的同时死亡。

● 基督教信仰的内容是拯救，当耶稣担负起人类的罪行并且作为一个凡人被钉死在十字架上时，他完成了拯救。因此，拯救包括人与上帝的同一性。这个同一性在教义中仅仅是一种知识的对象，而在信仰中则是一种存在的经验。对于三段式的结构而言，这意味着什么呢？我，一个有限的凡人，如何具体地体验我同上帝的同一性呢？我以自己的完全的绝望来体验它，这——悖反性地——包括信仰的丧失：当我明显地被上帝抛弃，陷入一种绝望、一种绝对的孤独之中时，我在十字架上认同了耶稣（"主啊，你为什么抛弃我？"）。因此，在人与上帝的同一性中，我个人的被上帝抛弃的体验与耶稣自己被圣父抛弃的绝望是交叠在一起的，且正是在这一意义上，我们才直接面对类比/归纳的三段式：强制的类比是从我自己的悲惨地位和耶稣在十字架上的地位之间引出来的。人与上帝在信仰中的同一性因此不是"直接的"，而是由两个分裂的同一性所组成。所以，信仰和教义的这种经验之间的差别是双重的：耶稣之死不仅是"客观的"，而且是"主观的"，它包括我个人内心的绝望体验；因此，我发现自己绝对地孤独，我"陷入"了纯我（the pure I）之漫漫黑夜，在其中，全部现实都瓦解了；因此，在十字架上死亡的不仅仅是上帝在人间的代表（与它在教义的第一个三段式中看起来仍然一样），而且是上帝本人，即彼岸之神，作为超验实体的上帝，作为神圣理性的上帝，它担保着我们的生命拥有意义。

● 最后，**仪式**的内容是作为人与上帝客观统一的**圣灵**：上帝死在十字架上，他以宗教共同体之**精神**的姿态复活。他不再是圣父，在**他的彼岸**中，可靠地控制着我们的命运，而是我们全部、共同体的所有成员的工作，因为**他**在我们上演的仪式中在场。在此，三段式的结构是S—U—P：普遍、**圣灵**作为中介把作为特殊的人的我们与作为个人的耶稣联系起来——在基督教共同体的仪式中，复活的耶稣在此重新活在我们信徒中间。

为什么黑格尔不是人道主义的无神论者？

在此不要遗漏的至关重大的特点是继续把黑格尔同人道主义的无神论分割开来的那道鸿沟，根据后者的观点，上帝是人民集体想像的产物。也就是说，乍看起来黑格尔似乎把基督教的哲学内容解释成仅仅设定这样一种"上帝之死"：上帝在十字架上的死亡以及后来在宗教共同体精神中的复活，实际上不是这样一个事实吗？即为了假借共同体精神复活，也就是说它是作为人们共同行为的结果-产物，上帝死了，不再作为支配人类生活的先验**彼岸**而存在（这正好是"上帝"这个词在通常宗教用法上的意义）。

为什么黑格尔抵制这样一种解读？由于他同传统神学的调和态度或者甚至由于他的政治保守姿态，这种抵制绝没有证明黑格尔的矛盾，毋宁说，它源自黑格尔对"上帝之死"的全部结果——把全部客观内容还原为纯我的结果——已经作出的彻底思考。用这种方式思考，"上帝之死"不再表现为一种自由的经验、**彼岸**的退却，它使人们自由，使大地上的行为领域向其开放，而在这一领域中他将证实他的创造性的主体性。"上帝之死"远不是对人类自主的创造能力的预言，它更类似于那些伟大的神秘主义著作称作"世

界之夜”的东西：(象征地构造的)现实的瓦解。

用拉康的术语来说，我们面对的是对大他者(the big Other)的悬置，它担保着主体对现实的进入：在上帝之死的经验中，我们无意发现“大他者并不存在”(拉康语)这个事实。[20]在圣灵中，大他者因此被设定为一个象征的、非-实体化的虚构，即并非自在存在的实体，但这仅仅是就其被“所有人的工作”激活——以精神实体为幌子——这一点而言的。那么，为什么这个精神实体并不被理解为集体主体的产物呢？为什么圣灵所在之处不可还原为主体的他者呢？引用拉康的大他者概念可以提供一个答案。

大他者是什么？让我们回忆莫扎特的《女人心》第二幕，其中唐·阿方索和戴斯皮娜使两对夫妇和解：在他们的住所，他们通过书面交流的方式打破了夫妇间的沉默(唐·阿方索代表两个“阿尔巴尼亚人”写信给夫人——“Se voi non parlate，per voi parlerò……”，戴斯皮娜则传达了夫人们的肯定答复——“Per voi la risposta a loro darò……”)。这种对话所具有的滑稽、讽刺的特点一点也骗不了我们。事情确实如此，“每一件事都被”这种外在化的形式“所决定”。正是通过代表，这两对多情的新人被建构出来，接下来的全部(关于爱情的清晰知识)只是完成而已。因此，一旦两对夫妇携手和好，阿方索和戴斯皮娜便能够立即退场以让事情自然而然地发生，他们的调解工作便告完成……[21]

在总体上有着(很大)差别的犯罪小说领域中，罗斯·让德尔运用了特别的力量使某些物质网络承担了大他者的隐喻功能。例如，在《所罗门国王的地毯》中，这个隐喻是伦敦的地铁网络。小说的每一个主人公都陷入一种封闭的精神病的世界中，缺乏与同类的恰当交流并且把偶然的事件解释为意味深长的“实在界的答案”——对他或她的偏执狂式的预言的证实。尽管如此，他们的遭遇好像被一只看不见的手所控制着，好像他们是某种隐蔽的系统

的所有部分，这个系统物质化为地铁隧道和火车网络，这个黑夜的、地下的**他者世界**（**无意识**的隐喻）加强了伦敦混乱街道的“白昼世界”。[22]

在此我们面对的是有关主体的**他者**的离心运动，由于这一点，主体——一旦他从“夜的世界”、从“我＝我”的绝对否定中返回到逻各斯的“白昼”世界——陷入了一个网络，这个网络的效果先验地排除了他的控制。这是为什么自我意识严格地同**无意识**（这个术语的弗洛伊德的用法）相关的原因，这类似于康德的无限判断：我声称一种思想“**是无意识的**”，这非常不同于声称这样一种思想“**不是有意识的**”。在后一种情形中——当我否定“有意识的”这个谓词时，（逻辑上的）主体简单地被定位在非心理的领域（生理的领域等，简而言之，在意识之外的所有身体领域）。然而，当我肯定一个非-谓词并且声称思想是无意识的之时，我便因此打开了第三种、离奇的领域，它颠覆了心理-意识和肉体之间的区分，它在精神和肉体之间本体论的-现象学的差异之中没有自己的位置，并因此如拉康在《讨论班 XI》中所说的那样，它的状况是“前本体论的”。[23]

“机械记忆”之谜

然而，作为能指的离心秩序，拉康的大他者不是由能指的无意义相对于表达维度的优先性来定义吗？——在黑格尔的什么地方将会发现这一点呢？在黑格尔的《哲学全书》（第451—464段）[24]关于语言的那个段落中等待我们的最大的惊奇是，语言符号以它的精神内容完成“扬弃”之后，所谓“机械记忆”出人意料地突然出现了。[25]

黑格尔在“心理学”那一章的第二节“再现”中发展了他的语言理论，描绘了从“直觉知识”向“思想”的变化轮廓——主体从外在根据和外在强加的内容逐渐解放出来的过程，这一过程是由意义规定的，通过它的内在化和普遍化来完成。按照黑格尔一贯的逻辑，这个过程包括三个环节。首先是“回忆”，一种直觉知识从外部原因的时空关系中逃出来并且在主体自己的内在时空中产生；根据这种方式，直觉知识被他任意处理为一个偶然的要素，能够在任何时候被自由地回忆起来。一旦在知性范围内被调换，直觉知识就在知性的控制下产生，知性可能如其意愿来利用直觉知识，它能够把一种直觉知识分解成它的组成部分，并因此重新组合成一个不同的、“不自然的”整体；它能够把一种直觉知识同其他的直觉知识进行比较并且贴上共同的标记；所有这些都是“想像”的工作，它逐步地形成了符号界。

首先，一个特殊的影像代表着某种更为复杂的再现网络，或者某种普遍的特点（例如，一幅胡须图像能够让人想到男性气概、权威等）。然而，这种普遍的特点仍然被代表它的具有特殊意义的明显的影像所污染，仅当普遍的特点和再现它的影像之间的共同之处被取消时，我们才能达到真正的普遍性。这样，我们达及词：一种外在的、任意的符号，它同它的意义的联系完全是任意的。只有符号降低为纯粹的无差别的外部性时，这种降低才使得意义能够释放可感知的直觉，并且因此使它自身纯化为真正的普遍性。凭借这种方式，符号（词）在其自身的真理中被设定：作为纯粹的自我扬弃的运动，作为一个通过在它的意义面前删除自身而获得真理的实体。

“口头的记忆”因此使外在的符号内在化和普遍化，这个符号指示着一个普遍的特点。我们因此达到的这个结果是一种“再现的语言”，它由符号组成，这些符号是两种因素的统一体：一方面，

是已经普遍化的名称、精神的声音，一种不同的说话方式之中被认为是相同东西的类型；另一方面是名称的意义，某种普遍的再现。“再现的语言”中的名称具有一种固定的普遍内容，这一内容不是由它们同其他名称之间的关系而是由它们同被再现的现实之间的关系所规定的。在此我们面对的是标准的语言观念，这种观念认为语言是符号和一种固定的普遍意义（这一普遍意义反映现实）的结合，这种观念包括作为身体的符号自身、在主体意识中被指示的内容和符号所指涉的现实的三位一体……一种简单的前理论的感性告诉我们这里遗漏了某种东西，告诉我们这还不是真正的、生动的语言。在此遗漏的主要是两种东西：一方面是符号之间的句法和语义关系——**自我指涉的圆圈**，凭借它人们总是能够说，一个词的意义是一系列其他的词（被问及“一个骆驼是什么？”人们往往用一系列的词来回答：“四条腿的哺乳动物，很像马，然而在它的背上有一个驼峰”等）；另一方面是**同说话主体的关系**——说话者自己如何被铭写在“再现的语言”中，作为符号、精神观念和现实三种标准的反映之镜，这一点尚不清楚。

在黑格尔那里，再现语言的致命弱点正在于它的再现特点，即如下事实：它仍然停留在表象的（vorstellung）、外在的和有限的再现水平上，这种再现指涉某种超验的、外在的内容。用今天的话来说，再现语言是再现-传播某种普遍的观念性内容（仍然保留在媒介的外部）的谦卑的媒介，媒介自身承担着一个中性的工具的职能，传播独立的内容。在此遗漏的是一个词，它不仅再现其外部内容而且构造它，使它产生，而且通过这个词，被指示的内容将成它所是的东西，简而言之，这个词是：“述行的”（performative）。

因此，我们如何从这里进展到一种言说，它扮演着无限思想的充分的媒介？在这个点上，我们同一种惊奇不期而遇，它给黑格尔的解释者们带来了许多麻烦：“**口头的记忆**”保证着意义和表达的

具体的统一，而不知何故黑格尔却神秘地在它与严格意义上的“**思想**”之间，提出“**机械的记忆**”——人们把一系列的词背诵在心里，而并没有附加任何意义，简而言之，“抛弃精神”并将其看作向思索行为的转变。在揭示符号是如何继续保留在再现——意义与表达的外在综合——的边界之内之后，黑格尔并没有通过摆脱它的外部——作为被指定内容的外在媒体的表达——来拆散符号的“错误的”统一体；相反，他抛弃和牺牲了内在的内容自身。这样一种完全还原的结果是，在语言空间内，我们“退回”到存在的水平、最贫瘠的范畴：黑格尔把“机械记忆”中的**知性**指认为“存在，同样一类名称即无意义的单词的普遍的空间”（第463段）——这些单词在某种程度上甚至在它们完全出现之前就消失了；“清晰发音”的普遍空间，它们是些“暂时的、马上会消灭的、完全理想化的实现，在没有任何阻力的环境中发展着”（第444段）。

在此我们拥有的不再是作为普遍类型——此类型是某一表达与它的意义之间的固定联系（“马”这个词总是意味着……）——的再现词语，而是一种纯粹的生成，一种言语的无意义的个体性之流动——把它们联系起来的惟一东西是**知性**自身“空的联系纽带”。在这一意义上，一个名称的意义仅仅能够存在于这个事实之中，即它不断地持续下去且/或触发其他这样一类名称。只是在这里，对语言学符号的真正的、具体的否定才出现。因为这种否定的出现，对于单词来说，它不再能够被还原为纯粹的自我删除之流，它对自身的超越，它的意义，都不得不“平淡下去”，它不得不丧失其客观的内容，因此继续保留的惟一事情是虚空的否定，这个否定“是”主体。

这种再现——客观的意义的牺牲的基督教——的内涵是不明显的：把单词还原为纯粹的生成之流，这不是单词不管其**意义**的自我删除，而是这种**意义**自身的死亡——如同耶稣那样，他在十字架上的死亡不是上帝在人间的代表的死亡而是**彼岸上帝自身**的死

亡。黑格尔真正的辩证法的洞见正在于此：在再现的名称中，构成真正无限的**思想**行为绊脚石的不是它的外部眼界而正是它的内在意义的凝固的普遍性。

在此产生的空洞是双重的。首先，整个客观的-再现的内容被抽空，剩下的惟一东西是**知性**(主体)自身的空无——用拉康风格来说，从向某人再现某物(一个客观的内容)的**符号**，我们走向**能指**，它向其他能指再现主体自身。然而，在同样的姿态上，主体(S)自身不再继续是富有经验的内在内容的完满性，不再是意义的完满性，它被"隔绝"，被掏空，被还原为 $ ，或者，如黑格尔所言，"机械记忆"的工作是"填平了内在性之地面使之成为纯粹的存在、纯粹的空间……脱离了来自主体的内在性的对立面"(第 464 段)。[26] 正是这种"填平"，这种向存在的还原，向单词的新的直接性的还原，仅仅是打开了**述行**维度。为什么？让我们通过《耶拿时期的实在哲学》中的一个段落来理解这个至关重要的观点，在这里，黑格尔描述如何

> 问"这是什么?"，通常我们回答，"它是一只狮子、驴子"等。它是——意味着它不是一个黄的东西，有脚等，不是某种独立于它自身的东西，而是一个名称，我发生的音调——某种完全不同于它在直觉中所是的东西，并且这是(它的)真正的存在。[27]

黑格尔使我们注意到命名的悖论(显而易见的是，它总是被默默地忽视)：当我说"这是一头大象"时，在字面意义上，在最基本的和最直接的意义上，我指的是，这个拥有象鼻等(特征的)巨大动物实际上是我嘴里的一种声音，我刚才发出的 8 个字母。在关于弗洛伊德的技术写作这个主题的《讨论班 I》中，拉康演示了同样的悖论：一旦发出"elephant"这个单词的音，大象便以其巨大的在场存

在于这里——虽然看不到它的现实样子，但是这里的观念导致在场。在此我们遭遇到黑格尔（和拉康）的意外的斯多葛主义的形象：斯多葛的逻辑喜欢指出，当你发出单词"carriage"时，一驾马车如何实际上通过你的嘴跑了出来。

然而，黑格尔所考虑的却是其他的东西：把"一头大象是……/一个长着大鼻子的四条腿的哺乳动物/"简单地、明显地、对称地颠倒为"这是一头大象"，这种颠倒包括从再现的假定到述行语的颠倒。即，当我说"一头大象是……/一个长着大鼻子的四条腿的哺乳动物/"时，我把"大象"作为一个再现名称，并且指出了它所指示的外在内容。然而，当我们说"这是一头大象"时，我因此授予一个对象以符号身份；我给这束实在物增加了一种符号的统一特点，这改变了这束实在物而使之成为一(One)、一个自我同一的对象。符号化的悖论存在于下述事实：对象被建构为一，这种建构是通过一个完全外在于对象自身、外在于它的现实的特点进行的，是通过与对象本身并没有任何类似性的名称来完成的。利用一些完全没有意义的附加物、自我删除的**存在**、几个音节这个微不足道的事实——苍蝇生育了大象，对象成为一。就如**君主**这个名称，一个弱智的偶然的个别的身体，他不仅仅"再现"了作为理性总体性的国家而且构造了它，使它有效地运作。这个述行的维度——凭借它，能指被铭写进作为它的要素的所指内容（或者如拉康所言，能指"注入所指"）——是在再现名称中所缺失的东西。

黑格尔的能指逻辑学

从刚刚所说的来看，我们不难确定黑格尔在"机械记忆"中表

现出来的"再现名称"和"诸如此类的名称"之间的二元性怎样正好对应于拉康的**符号**和**能指**之间的对立。符号是由能指和被能指再现的所指——它的**指示作用**——之间的固定关系所定义的，然而通过不停的滑动，能指参照指示链中其他的能指，从而产生**意义**的效果。符号是同其他身体相关的身体，能指是纯粹的流、"事件"；符号指涉事情的实质性的完满，能指指涉主体，它作为否定的空无性中介着指示链的自我关系（"一个能指为其他能指再现出主体"）。黑格尔是一个德鲁兹主义者——虽然一种更强的对比似乎是不可思议的，我们还是在黑格尔的"机械记忆"中遭遇到作为纯粹**事件**的**意义**观念，这个观念后来由德鲁兹在《意义的逻辑》中清晰地阐明了……黑格尔的辩证法真正地是**发展中的**（*avant la lettre*）能指逻辑学，证据是由约翰·麦克库恩伯提供的，他在《词之公司》[28]中提出一个煽动性的和具有洞察力的对黑格尔的辩证过程的解读，他认为这个过程是同符号的"记号"（黑格尔用的德文单词是 merkmal，与其对应的法文是 le trait signifiant，即指示特点）自我相关的操作。通过"直接缩写"操作，我们到达了这个过程的出发点——"正题"（the'thesis'）：一系列的记号 M_1……M_J 省略为记号 M_K，它的内容（也就是这个记号所指的东西）正是这个系列：

(1)（M_1……M_J）——M_K

因此紧接其后的是相反的"说明"操作，在其中 M_1……M_J 系列说明 M_K：

(2) M_K——（M_1……M_J）

现在发生的仍然是另一个颠倒——在此不应忽视的至关重大的一点是，这个进一步的颠倒并不把我们带回出发点，带回(1)（或用黑格尔的话说，"否定之否定"并不需要返回最初的位置）：

(3)(M_1……M_J)/M_K

为了说明从(1)而来的转换，麦克库恩伯使用了一个不同的符号，用"/"代表了"——"；他把"/"规定为"综合"，在其中说明和省略同时发生。这意味着什么呢？在(3)式中，记号 M_K 是严格意义上的(*stricto sensu*)"反思"：它不再代表着抽象地反对说明的直接性，因为它说明的正是它在(2)式中说明 M_K 自身的那个系列。为了解释这种"反思性"，让我们借助于反犹主义逻辑。首先，表明真实性质的那个记号系列直接省略为"犹太人(Jew)"这个记号：

(1)(贪婪的、奸诈的、阴险的、肮脏的……)——犹太人

因此我们颠倒这个顺序且用(贪婪的、奸诈的、阴险的、肮脏的……)这个系列来说明"犹太人"这个记号，即这个系列现在为"'犹太人'意味着什么？"这个问题提供了答案：

(2)犹太人——(贪婪的、奸诈的、阴险的、肮脏的……)

最后，我们再次颠倒这个顺序且把"犹太人"设定为这个系列的反思的省略：

(3)(贪婪的、奸诈的、阴险的、肮脏的……)/犹太人

公式(1)和(3)之间的差异在什么地方呢？在(3)那里，"犹太人"说明着它直接省略的前述系列，其中，省略和说明辩证地统一起来。这就是说，在反犹主义的话语空间中，一堆个人不仅因为他们显示出一系列的属性(贪婪的、奸诈的、阴险的、肮脏的……)而被称为犹太人，**而且**因为他们是犹太人**而具有这些属性**。这一点将会变得很清晰，如果我们把公式(1)中的省略转换成

(1)(奸诈、阴险……)被称为犹太人的属性

并且把公式(2)转换成

(2) X 是犹太人**因为他**(奸诈、阴险……)

在这种视角中,公式(3)的惟一性便是,它返回到(1)并同时维持与(2)的连接:

(3) X 是(奸诈的、阴险的……)**因为他是**犹太人

简而言之,"犹太人"在此表明了实际属性(贪婪的、奸诈的、阴险的、肮脏的……)之现象的隐蔽基础。因此发生的是一种"物质变换":"犹太人"开始作为一种隐蔽基础的记号、神秘的"我不知道什么"(*je ne sais quoi*)而起作用,它说明了犹太人的"犹太性"。(当然,马克思主义专家会立即认识到这种颠倒是怎样同《资本论》第一章中商品形式的变化一致的:"发展了"的形式通过简单的颠倒成为"一般等价物"的形式,这带来了一个新的实体,作为总体性的例外构成的一般等价物自身。[29])

因此在最后,我们的观点是相当技术性的:如果我们用拉康的数学式 S_2——知识链的能指——代替(M_1……M_J)这个记号系列,用 S_1——主人能指——来代替 M_K 这个(M_1……M_J)记号系列的缩略,麦克库恩伯的公式便得到相当大的透明度和洞察力。让我们用一个例子来说明这个观点,这个例子在结构上与反犹主义的例子是一致的,这便是波兰反社会主义者的玩世不恭的俏皮话:"是的,我们的食物、电力、住房、书籍、自由都不够,但是这最终又有什么关系呢?因为我们有**社会主义**!"在此,黑格尔的根本逻辑如下:首先,社会主义被设定为一系列记号的简单缩写,这些记号表明有效的质("当我们拥有足够的食物、电力、住房、书籍、自由……时,我们便拥有了社会主义"),因此为了"说明"社会主义("社会主义意味着足够的食物、电力、住房、书籍、自由……"),人们使这个关系发生颠倒且指涉这个记号系列;然而,当我们进行另

一个颠倒时，我们并没有回到出发点，因为现在的"社会主义"变成了"（大写）**社会主义**"，变成了主人能指——不再是一个简单缩写而是一个名称，前者表明一系列记号，后者是这个记号系列的隐蔽基础，它充当着这个基础的如此之多的表现效果。并且因为"（大写）**社会主义**"现在是在现象记号的系列中表达的**原因**，人们最终能够说"如果全部的记号都消失了，那有什么关系呢——它们不是我们真正为之奋斗的东西！主要的事情是，我们仍然是（大写）**社会主义**！"……

概述如下：在(1)中，省略-直接的记号是一个简单的符号，给定系列的一个外在的指示；而在(3)中，这个记号是一个**能指**，它在它的总体性中述行地建立了系列。在(1)中，我们是幻象的牺牲品，我们幻想完全的系列是一个自在，它于其符号之外而持续存在；而在(3)中，这一点变得很清楚，即仅仅通过增补它的反思的记号，系列才被完成、被建构。也就是说，在(3)中，符号在作为它的内在要素的"物自体"内部妥协了；使符号和所指内容保持分离的距离消失了。

回到拉康与法兰克福学派之间的关系这个话题：对象 a 这个术语是从法兰克福学派那里获得的，正是在这个意义上，拉康的解决(对象 a 是主体的原因)不是意识形态的吗？也就是说，难道它没有重复被阿多诺批判的精神分析的"修正主义"姿态？那种"修正主义"提供了一种新的、"更好的"理论，它删除了先前理论的矛盾，忽略了社会对抗性，而那种对抗性则是先前理论矛盾的"缺席原因"。如果我们要回应这种责备，需要做的是更近地观察超我概念的矛盾，如我们在第一章结束时所看到的那样，这个概念浓缩了拉康和法兰克福学派遗产之间的关系问题。

注　释

① *The Seminar of Jacques Lacan. Book* Ⅱ: *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis* (1954 - 55), New York: Norton 1991, p. 325.

② Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho - analysis*, London: Hogarth Press 1977, p. 22.

③ Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, Harmondsworth: Penguin 1977, p. 757.

④ 在这种意义上，在康德身上体现的自由状况也是真实的：自由是道德律的因果关系，这个道德律是悖反性对象（"责任的表露"），它悬置了现象因果链。

⑤ 想了解关于对象 a 那外密的、神奇的地位的详细描述，请参阅 Mladen Dolar, '"I shall be with you on your wedding night": *Lacan and the Uncanny*', *October* 58 (Cambridge, MA: MIT Press 1992), pp. 5 - 23。

⑥ 这个对象的——对象 a 的——悖论就是，虽然是想像的，它却占据了真实域的位置，即它是一个非镜子化的对象，没有镜像，同样地也排斥任何移情关系、任何同情承认的关系。在精神分析过程中，接受精神分析的人必须要达到这样的临界点，在这个点上他体验自己与绝对他性之间不可能的同一性——"你就是那个(Thou art that)!" 拉康概念已经成为今天公认信念的一部分，这个事实往往使我们对 plus - de - jouir 和对象 a——超出任何实际对象的快感剩余与对象——之间的等号多么令人惊讶缺乏灵敏反应。也就是说，a 恰恰代表了"不可能的"对象，它使永远不能成为一个实际对象的东西具体化。由于这个特征，那个把拉康与贯穿于柏格森到德鲁兹的思想方法分离开来的深渊是无法跨越的：对象 a 意味着力比多不得不被理解为一个对象，一个"无实体的器官"（"呈薄板形器官"），而不是一个自由漂浮的能量的蓄水池。我们在这里涉及的是原因：正是在

剩余快感成为对象的条件下，欲望（也就是主体）才具有一个原因。

⑦ 康德革命的真正影响力浓缩在先验图式观念中，它比看起来的更具悖反性，即它意味着的与它似乎要意味的正好相反。它并不意味着，因为纯观念与现世的、有限的、可感觉的体验不一致，所以在先验观念的知识框架和可感直觉的对象之间就需要有一个调停者介入。相反，它意味着，时间（因为先验图式正好关注与时间的关系，把观念与作为纯粹直觉形式的时间联系起来）是纯粹观念本身合理运用的不可逾越的地平线，这些观念只能应用于现世的、有限的、可感觉的体验的对象。康德与传统形而上学的分裂就在于此：有限不只是在时间之外固执于自己的无限的一个不完善模式，它同时还包含它自己对本体无限的一种描述。这就是康德的本体和现象的二元性为什么不与传统形而上学的本质-实质和外表的二元论相一致的原因：相对于这个二元论，康德提出了补充分裂，本体自在和——不是现象，而是这个自在在现象领域内出现的方式之间的分裂。从我们的视角来看——从其经历受到世俗可感觉对象限制的有限人类的视角来看，本体领域假借自由、道德目标的王国等幌子出现。然而，假如我们要直接接近本体领域，绕开现象的层次，那本体领域就会丧失自由等真正的特性——主体就可能辨别他在本体因果机制中的内含物。本体自身分裂为自在和这种自在对我们有限主体呈现的方式这一点意味着“实体成为主体”。

⑧ Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, p. 270.

⑨ 同上。

⑩ 在这种悖论中要辨别黑格尔的典型方式是容易的：问题不是如何通过辩证的诡辩来证明对立物、必然性和偶然性的最终身份（与“黑格尔哲学”普通观念引导我们所期望的一样），而是相反，如何在一个严格的概念层次上将一个从另一个中辨别开来；当然，黑格尔的解决方案是，识别它们的惟一方法就是要限定偶然性之必然性本身。

⑪ 这里黑格尔远比他的批评家们的观点更具颠覆性。比如说，谢林指责黑格尔在概念的最广泛的必要性中“否定”了偶然性。谢林把概念的演绎局限在物的可能性的先验理想结构中——这个可能性的实现取决于生命的真正基础的偶然性、“无理性的”意愿。根据谢林的观点，黑格尔的错误在

于他努力从概念中推断存在的偶然事实：物的纯粹概念只能够表达这个物是什么，永远不会是它就是的事实。然而，正是谢林本人因而把偶然性排斥在概念的领域之外，这个领域是必然性独有的领域，换句话说，谢林认为不可思议的就是属于概念本身的一个偶然性。

谢林与黑格尔之间的关系也可以被设想为拉康真实域两个方面之间的关系："无理性的"、前逻辑学混沌的纯粹偶然性与一个无意义的逻辑结构。黑格尔的逻辑学(上帝先于宇宙产生之前)努力去完成拉康后来考虑的有关"图式"(mathem)的东西：它不提供任何的"意义地平"，只呈现虚空的、无意义的框架，这个框架后来被某种象征内容(**精神哲学**的主旨)所填充。在这个方面，黑格尔的逻辑学与谢林哲学正好相反，在谢林哲学中，真实域是神圣驱力的范围(见本书第五章)。把谢林设想为晚期拉康的先驱并且在谢林对唯心主义的批判(指责它没有考虑到上帝中的真实域)与拉康对象征化、象征结合-中介的真实域的强调之间建立关联，是容易做到的；然而，这么草率地把真实域还原为"无理性"驱力的深渊就失去了拉康的关键点，即真实域同时是一个"图式"(mathem)，一个纯粹逻辑学的构成，在"现实"中没有什么与之相符。

⑫ *Hegel's Science of Logic*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press Inernational 1989, p. 580.

⑬ 同上书，第554页。

⑭ 只要作为绝对的主体是这个假象(Schein)本身，换句话说，只要主体的地位本质上是表面的，处于"幽灵"表面的地位，黑格尔学派实体/主体之间的对立就颠覆了标准形而上学本质与外观的二元性，并同样地接近于德鲁兹的无法渗透的身体深度与表面事件之间的对立。有关黑格尔与德鲁兹之间意料之外的关联，请参见本章最后一部分。

⑮ G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford: Oxford University Press 1977, p. 391.

⑯ 想要进一步地了解这个悖论的详细研究，请参阅齐泽克的 *The Sublime Object of Ideology* 第六章，London: Verso 1989。(中译本，中央编译局2001年版。)对立面同样继续：一些事情在我们看来是事情的原始的、无意义的、未被证明为正确的状态，这个事实也是我们"假定的"结果。只要

回想一下早期资产阶级对封建压迫的反抗就足够了。早期资产阶级情节剧的标准主题之一(比如理查森的《克拉丽莎》)就是资产阶级的女孩同对她的贞操造成威胁的封建浪荡子的阴谋诡计进行绝望的斗争。这里至关重要的就是符号的突变,藉此,主体把那个以前仅仅属于她所深陷的社会构架的东西体验为她的自由个性不能承受的压力。说个人"认识到了"(封建)压迫是不够的:在这种陈述中所丢失的是述行的维度,就是说,这样的事实,即通过"知晓"的行为,主体假定社会条件对她的自由个性施加了不能承受的压力,从而认定她自己是一个"自由的个体"。

⑰ G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, vol. Ⅲ, Berkeley: University of California Press 1985, p. 345.

⑱ 有关基督教的三段式结构,请参阅 John W. Burbidge, "The Syllogisms of Reveled Religion", in *Hegel on Logic and Religion*, Albany, NY: SUNY Press 1992.

⑲ 因此,黑格尔的三段式是以"消隐的中介"的结构为基础的:在三段式中消隐的是那个第三要素,通过它的中介作用,它促成了主语和谓词的最终统一(交接)。(黑格尔正是相对于这种"消隐的中介"的本性而区别了三段式的三个基本类型:特殊、个别或普遍。)

人们不禁要用三段式结论来解释拉康的"性关系的不可能性":与直接的外观相反,性关系不拥有判断的结构,不拥有两个有关主体之间交接的结构,而是拥有三段式的结构。换句话说,性关系注定是要失败的,因为在这个关系中男人不直接与女人发生关系,他与女人的关联总是由一个第三方对象 a 所中介:约翰渴望 a,他的欲望的对象原因;约翰预想玛丽拥有、本身具有a;约翰渴望玛丽。然而,问题在于,相对于它所归因于的主体来说,这个a 是不可还原地离心的,在 a——即幻想,主体藉此建构他与 a 的关系——与具体女人,她的幻想之外存在的真正内核之间,深渊仍然是不可穿越的。*Vulgari eloquentia*:一个男人认为他正在与一个女人性交,而实际上真正与之性交的是附属于这个女人的幻想。

⑳ 也许,最近发生的生态危机提供了作为虚空的、无实质的主观性之 $ 的最迫切体验。在这种体验中,我们日常生活的真正基础受到了威胁,"总是返回其位置"的真实域的循环受到了困扰:突然间,我们生命的最基本模

式和支持——水和空气，一年四季的节奏等，我们社会活动的自然场所——向我们呈现为一些暂时的、不可靠的事情。人类完全控制自然及其开发的启蒙观点从而以一种反转的形式表明了真相：我们不能完全支配自然，我们能做的就是破坏它。只有在这里"实体成为主体"：主体丧失了自然界中最基本的"实质性"支持，虽然有社会生活的混乱，它总是寻找其平衡并遵循其道路。于是对生态危机的通常反应——绝望地努力去寻找一条回归"自然平衡"的道路——就只是逃避危机的真正维度；面对其整个范围的惟一方法就是充分采取它所包含的根本偶然性的体验。

㉑ 在更深的层次上，人们将不得不集中在戴斯皮娜和阿方索那谜一般的关系上。假装扮演着其他两对恋人的中介者角色，他们难道实际上不是在宣布彼此对对方的爱吗？总之，《女人心》的"真相"不是存在于这样的事实（即真正爱恋的戴斯皮娜和阿方索这一对，在承认爱情方面受到了阻碍）？为了解决他们自己的关系，他们不是与其他两对相互混合的恋人上演了一场闹剧吗？这就是彼特·塞勒那伟大的歌剧作品所依据的观点。

㉒ 能够进一步说明大他者这种"隐藏"特征的例子可以在米洛斯·佛曼的美国电影中找到。虽然他的大多数电影场景是在美国，但人们不可避免地会有这样的印象，即在某种意义上，他的美国电影仍保留了捷克特色：他们含蓄的"精神实质"、他们难以捉摸的"心境"都是捷克人的。这里我们面临的问题就是，后期捷克社会主义的特定世界如何可能包含一个普通的领域，这个领域使它能够作为母体为（颇令人信服地）描绘现代美国生活发挥作用。

㉓ 而且，对这种无意识"前本体论"地位的声称本质上就是不确定的：它也可以从现象学上来理解（这由拉康在他的前两部《研讨班》中加以理解），如它所指明的：无意识不是在"将来已经"的先将来时中，而是只持久存留在"将来已经"的先将来时中——它不是作为某种肯定实体而存在；它惟一的连续性就是被解释结构所确认的逆行假设的连续，这个解释结构后来通过提供含意背景而赋予拼凑的不完整的线索以意义。只有依靠康德的无限判断的背景来解读这种无意识的"前本体论"地位才能够使我们避免这种现象学陷阱，并赋予这种无意识一个躲避标准现象学-本体论差异的地位。

㉔ 参阅 *Hegel's Philosophy of Mind*, Oxford: Clarendon Press 1992。

㉕ 这里我们依靠的是虽然有些片面但依然杰出的黑格尔辩论方法，见 John McCumber, *The Company of Words: Hegel, Language, and Systematic Philosophy* 第七章（"Hegelan Words: Analysis"），Evanston, Il.: Northwestern University Press 1993。

㉖ 这似乎就是德里达的解读所不能理解的东西了，德里达的解读认为"机械记忆"是一种"消隐的中介"，是随后会在精神内省中自我扬弃的一种外表性：通过消除全部的代表性的核心内容，"机械记忆"打开并维持了那种绝对的空无作为精神的媒介，作为由精神内容来充实的空间。总之，通过彻底地消除全部的被宣布的代表性内容，"机械记忆"为阐明的主体腾出了位置。这里的关键在于符号向无意义的能指外在性的还原与"受阻"主体以纯空无（$）身份的出现之间的相互依赖，在这里，黑格尔意外地与阿尔都塞相近，后者也明确表达了意识形态国家机构（作为"机械"仪式的纯外在性的意识形态实践）与主体化过程之间的相互依赖。然而，阿尔都塞的问题在于他缺乏能指（$）的主体概念，因为他把主体化约为意识形态感觉中的假想识别，他未能够注意到主体的出现与无意识仪式中感觉的完全丧失之间的相互关系。在稍微不同的层次上，相同的悖论还规定了魏宁格眼中女人的地位（参阅本书第六章）：只有当女性立场包含全部的精神内容之抽空时，女人才是最卓越的主体——这个空缺使我们面对作为虚空的感觉容器的主体……

㉗ G. W. F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, Hamburg: Meiner 1931, p. 183.

㉘ 参阅 McCumber, *The Company of Words*, pp. 130–43。

㉙ 参阅 Slavoj Žižek, *For They Know Not What They Do* 第一章，London: Verso 1991。

三　缺省的超我

享乐的法则

理解“精神分析和法则”这个主题的恰当方法是问：什么样的法则是精神分析的对象？当然，答案是超我。超我出现在法则——公共法则，在公共话语中阐明的法则——的失败之处；在这个失败之点上，公共法则被迫在一种非法的享乐中寻求支持。

超我是淫秽的“夜间的”法律，这个法律作为阴影，必然地加强和补充“公共的”法则。存在于法律中的这种内在的和构造性的分裂是罗伯·雷纳的电影《少数好男人》的主题，这部电影讲的是被控谋杀了他们一个战友的两个水兵在军事法庭的故事。军队的公诉人声称这两个水兵的行动是一场蓄意谋杀，然而辩护律师却成功地证明，被告只是简单地按照所谓的“红色法则”做事的，这个法则授权对一个士兵进行秘密的晚间鞭打，只要在他的同伴或上级

军官看来，他已经违反了水兵的伦理法则。

这个“红色法则”的功能是非常有趣的，它宽恕一种犯罪的行为——非法地惩罚一个战友，而同时重申群体的内聚力——提倡一种对群体价值至极的认同行为。这样一个法规必须在夜幕遮盖下保持，是不被承认的、无法形容的——在公开的场合，每一个人假装对此一无所知，或者甚至积极地否认它的存在。它代表着最纯粹的“共同体的精神”，它竭尽最强大的压力迫使个体顺从于群体认同的命令。然而，同时，它又违反了共同体生活的清晰的规则。（这两个被控士兵的困境是，他们不能够把握这个来自“大他者”、公法领域的“红色法则”的排他性：他们拼命地问自己“我们做错了什么?”因为他们只不过是听从了上级军官的命令。）法律分裂为成文公法和它的阴暗的、“未成文的”、淫秽的、秘密的法则，这种分裂来自何处？来自公法的不完全、“非-全部”的特点：清晰的、公共的规则能力不足，因此必须由一些秘密的“未成文的”规则来补充，这些规则针对这样一些人，他们虽然没有违反公法，但是却与“共同体精神”保持某种内在的距离而且并没有真正地认同这种精神。[①]

因此萨德主义依赖于法律领域分裂为作为“理想自我”的法——一种调整社会生活和维持社会和平的象征秩序——及其淫秽的、超我本位的反面。如巴赫金以降无数的分析已经表明的那样，周期性地违犯公法是社会秩序所固有的，它承担着后者稳定性的条件这个功能。（巴赫金的错误——或者，毋宁说，他的追随者的错误——在于描述了这些“犯罪”的一种理想化形象，如同时对动用私刑的政党不予关注等一些情况，表现为“快乐地悬置社会等级制”的至关重要的形式。）那些把共同体最深地“团结在一起”的东西与其说是对那些调整共同体“正常的”日常流程的**法律**的认同，不如说是**对违犯法律、悬置法律的特别形式的认同**（用精神分析的术语来说，对一种特别的**快感**的认同）。

让我们来看看 20 世纪 20 年代美国南方小镇的那些白人社群，在这里，官方的、公法的统治伴随着它的模糊的副本即三 K 党的夜间恐怖，他们对无权无势的黑人动用私刑。一个（白种）男人的轻微的犯法很容易被原谅，特别是当他能够被一种“荣誉法则”证明合理之际；共同体仍然把他视为“我们的一员”。然而，当他否认从属于这个共同体的特殊的犯罪形式时——拒绝参与三 K 党的私刑仪式或者甚至向法律告发他们（当然，法律并不想听到关于他们的事，因为他们体现了它自身隐蔽的阴暗面），他将被有力地逐出共同体，被视为“不是我们中的一员”。纳粹共同体依赖同样的集体犯罪，它由参与共同的犯罪而引起，而排斥不准备接受田园牧歌式的共同体阴暗面的那些人：夜间的大屠杀、迫害政治反对派，简而言之，所有这一切，“每个人都知道，然而没有人想大声地说出来”。②

作为资产阶级平等主义意识形态掌握权力的一个后果，当公共空间失去它的直接的家长制特点时，公法与它的淫秽的超我的阴暗面之间的关系也经历了一种急剧的变迁。在传统的家长制社会中，对法律的内在的违犯采取了快乐地颠覆权威的形式：国王成为一个乞丐，疯子伪装成贤士等。这种颠覆的典型例子是希腊北部村子中直到 20 世纪中叶还盛行的一种风俗：一整天，女人们接管男人们的权力，男人们必须呆在家中照看他们的小孩，而女人们则聚集在当地的小酒馆中无节制地喝酒并组织对男人们的模拟审判……因此，在对占统治地位的父权制法律的快乐的违犯和悬置中所突然爆发出来的，是女性权力的幻想。拉康注意到这个事实，在法国的日常生活中，代表“妻子”的一个术语是**布尔乔亚**，即那些在男性统治的伪装下的人，实际地在幕后操纵，这绝不能被还原成标准的男性沙文主义俏皮话的译文，这些俏皮话讽刺说，毕竟，父权制统治妇女还不算太坏，因为——至少在家庭这个封闭的圈子

里——她们是主持者。

问题更进一步了：主人总是一个冒名顶替者，这个事实的后果之一是对主人的复制——主人的代理人总是被视为一个掩盖了另一个“真正的”主人的伪装。回忆一下阿多诺在《最低限度的道德》中引用的一则关于妻子的轶闻趣事便足够了，那位妻子明显地屈从于她的丈夫，当她和丈夫打算离开一个舞会时，她顺从地拿着他的外套，然而在做这件事时，她在丈夫的背后带着一种反讽的恩人式神情与同来的客人们交换了一下眼神，好像说：“可怜的弱者，让他把自己当成是主人吧！”男性与女性的权力之间的对立因此被视为伪装的与实际的权力之间的对立：男人是一个冒名顶替者，他们被罚执行虚空的象征姿势，而实际的责任落在妇女的头上。然而，在这里，不应该忽视的是，这种妇女权力的幽灵在结构上依赖于男性的统治，维持着它的朦胧的翻版，它的反作用效果，以及同样地，它的内在要素。因此，把虚幻的妇女权力呈现于光天化日之下，公开承认它在公共生活中的中心位置，这种想法是屈从于父权制陷阱的最阴险的方式。

无论如何，一旦公法脱下直接父权制的外套并把自己打扮成中立的-平等主义，它的淫秽的翻版的特点便也经历一个彻底的转变：现在，在对“平等主义的”公法的愉快的悬置中所迸发出来的东西正好是独裁的-父权制的逻辑，它继续决定着我们的态度，虽然它的直接的、公开的表达不再被允许。“狂欢节”因此成了压抑的社会快感的出口：虐待犹太人的暴乱、集体掠夺……

只要超我表明快感侵入了意识形态领域，我们也就能够说，象征的法则和超我之间的对立指向意识形态的意义和快感之间的张力：符号的法则担保了意义，然而超我提供了快感，这种快感成为意义的不被承认的基础。今天，在所谓的“后意识形态”时代中，避免把支持意识形态大厦的幻想和意识形态的意义混淆起来是至关

重要的。实际上，在“后现代的”玩世不恭的态度——对意识形态采取不认同、保持距离的态度——与痴迷于种族之（大写）物（Thing）的民族主义之间也存在着非-不可兼容性（non-incompatibility）。（大写）物是一种快感的实体，根据拉康的理论，玩世不恭的人仅仅信仰快感，最清晰的例子不正是那些痴迷于民族之物的玩世不恭者吗？

法则和超我之间的差异也与写作和声音之间的差异一致。公法基本上是成文的——正好并且仅因为“它是成文的”，我们对于法则的无知并不能被当作一种借口；从法则的眼光看，它并不能为我们开脱。相反，超我的身份是一种创伤性声音的身份，是一个压迫我们并且打扰我们心理平衡的入侵者。在这里，声音和写作之间标准的德里达式关系被颠倒了：正是声音对写作进行增补，作为一个不透明的污点起作用，这个污点删简着法则领域，同时对于它的完备又是必然的。

法则的这种淫秽的阴暗面的另一面被美国权力精英的惯例展示出来。有一种传闻很普遍，说的是为了“社会化”，全部权力精英（高层政客、管理者、军官、新闻记者、最富有的人……）每一年都要在旧金山南部的一个封闭的地方集会一周。他们在那里实际的作为，大部分是把社会仪式的尊严抛开，沉湎于淫秽的游戏——酗酒、穿女人的衣服跳舞和唱粗俗的歌曲、讲“下流的”故事……

质询的分裂主体

我们也可以这样说，这种夜间的、淫秽的法则由质子虚伪（*proton pseudos*）、由建立一种共同体的原始谎言所构成。即是说，对共同体的认同最终总是建立在某种共享的罪行之上的，或者

更准确地说，建立在对这种罪恶的拜物教的否认(*fetishistic disavowal of this guilt*)之上。例如，20 世纪 30 年代苏联一个共产主义者在回答下列指责时，如"共产主义制度是一种无与伦比的恐怖"，"数千人没有被证明便被处决了"，"整个农业成为一片废墟"等，他实际的应对策略并不在于对这些事实的直接否认，而是毋宁说，在于声称这些指责的作者"不能够看清正在发生的事情的本质"并且理解新人和阶级团结的出现——一个共产主义者深知数百万人正垂死挣扎于这些阵营，但这种了解却只是加强了他的信念，即坚信崇高的"真正的人民"愉快地和充满热情地建设社会主义……现实越是悲惨和压迫的，真正的斯大林主义的共产主义者就越是坚持他的崇拜。

每一种与某些共同体的联盟最终都卷入了这种崇拜，这种崇拜起着否认它的基础性犯罪的作用："美国"是一个无限开放的空间，在其中每一个个体都能按自己的方式来追求自己的幸福，难道这不是一种崇拜吗？这种建立在罪恶基础上的团结(solidarity-in-guilt)的本质非常奇特，例如，领导在非常尴尬的情形下被别人抓住了把柄，这个不幸暴露了领导的失败或无能，集体的团结便通过主体对这个不幸的共同否认得到加强——一个共享的谎言对群体的团结来说，是无与伦比的，甚至是比真理更为有效的纽带。或许，人们应该根据这个线索来重读安徒生的《皇帝的新装》：当然，每一个人都知道皇帝是裸体的，然而正是对这个事实的否认才使得主体团结起来——通过说出这个现实，那个不幸的小孩有效地解除了社会联系。

然而，建立在罪恶基础上的团结的这种悖论不是仅仅对极权主义共同体才有效的。仅仅回想一下今天的"进步的"文化批评社群就够了，他们根本的做法不就是把某个作家(典型的候选人：希区柯克、简·奥斯丁、弗吉尼亚·沃尔夫等)哄抬为偶像吗？所有

这些"在政治上不正确"(politically incorrect)的犯罪行为都被预先宽恕了并且被重新解释为一种以前所未闻的、隐蔽的方式进行的颠覆性进步……正是这种集体的否认带来了这个社群的快感,例如,我们坚持希区柯克的进步特征,悬置那些显而易见并没有进入这个框架的东西的象征效力。

从这种角度看,我们最终所做的只是与西方斯大林主义的共产主义者同样的事情,在 20 世纪 30 年代,他们忠诚地追随党的路线的颠覆并且最先在法西斯主义中看到了主要敌人,于是他们转而致力于和平主义,热情地支持苏德协定并警告英、法军国主义,最后是为所有"进步"力量(共产主义和资产阶级民主)的反法西斯统一阵线而奔走呼吁 —— 这些颠覆远不是使自己陷入困境,而仅仅是确保自己的资本主义信条。或者,如让-克劳德·米尔纳所写的那样③,或许主人的首要功能在于记录谎言,这种谎言维持着群体的团结:用明显地与事实抵触的声明来震惊主体,一遍又一遍地颠倒黑白……因此,说"我的国家,对或错!"是不够的,在某种至关重要的观点上,仅仅就其是错误的这一点而言,我的国家才真正地属于我。

公法与其淫秽的超我的阴暗面之间的张力也使我们能够以一种新的方式理解阿尔都塞的意识形态质询观念。阿尔都塞的"意识形态国家机器"理论和意识形态的质询比它们呈现的形象更为复杂:当阿尔都塞在帕斯卡之后重申"去做,好像你相信(它),祈祷,跪下,那么你将相信,信念将会自己来到"时,他描绘了反作用的"自我赞美的"基础的复杂的反思机制,这种机制远远超过了演绎主义的"内在信仰依附于外在行为"这个声称。这就是说,他的论证的潜在逻辑是,跪下并且**你会相信这是因为你自己的信仰**,即你对仪式的遵循是你内在信仰的表达/结果。简而言之,"外在的"仪式述行地生成了它自己的意识形态基础。在这里,属于"意识形

态国家机器"的仪式和质询行为的仪式之间存在着相互联系：当我相信我跪下是因为我的信仰时，我同时也就在**他者-上帝**（Other-God）的召唤之中"认识"我自己，这个上帝命令我跪下……

在质询的案例中，事情甚至更加复杂——阿尔都塞的"例子"包含着比从他自己的理论所能获得的更多的东西。阿尔都塞唤起了个人，他不经意地在大街上走着，突然一个警察把他叫住："嘿，说你哪！"通过回答召唤——停下来并且朝警察走过去，个人便把他自己认识-构造为一个权力主体（the subject of power），**大他者-主体**（the big Other-Subject）的主体：意识形态。

> 正是通过我所称之为**质询**或招呼以及按照日常最琐碎的警察（或其他人）叫唤"喂！喂！"的方向可以想像的那种非常精密的操作，个体"转化"成主体（它转变他们全部）。
>
> 假使我想像的那种理论上的情景发生在大街上，被叫唤的个人将转过身来。通过180度的转身，他变成了一个**主体**。为什么？因为他已经认识到那声叫唤"真正地"是针对他的，并且"**正是**他被招呼"（并且不是其他什么人）。经验表明，实际的招呼传播是这样的，它们几乎不曾错过它要招呼的人：口头的招呼或口哨，被招呼的人也总是知道正是他在被招呼。然而，它是一个陌生的现象，这个现象不能单独地用"犯罪感"来解释，尽管大量的人为此心中不安。
>
> 自然地，为了我的小理论戏剧的便利和清晰，我们不得不用一种序列（情节）的形式使事物出场，使它们具有一种先后次序，并且因此形成一种时间上的更替次序。有一些走来走去的个人。叫唤在某个地方（通常在他们身面）响起："喂，喊你哪！"一个人（十次有九次都正好是那个人）转过身来，相信/怀疑/知道是在唤他，也就是说认识到"正是他"才是被唤的那

个人。但是,在现实中,这些事情的发生并没有任何连续性。意识形态的存在与把个体招呼或者质询为主体完全是一回事。④

在这个段落中,引人注目的第一件事是,阿尔都塞含蓄地参照了拉康的主题,即一封信"总是达到它的目的地":由于它的"永恒的"特征,质询的信不可能达不到它的收信人,仅仅是它的收信人的认知-接受才使它成为一封信。⑤然而,被引用段落的至关重大的特点是在其中运行的双重否定:依靠一种"犯罪感"否认了对质询认知的解释;与此同时,否定了质询过程的暂时性(严格地说,个体并不"变成"主体,他们"总是-已经"是主体)。这种双重的否定会被解读成一种弗洛伊德式的否定:质询的"永恒"的特点所导致的不可见的东西是一种不受时间影响的序列,它远比阿尔都塞本人以"便利和清晰"为托辞所谋划的"理论的戏剧"要更为复杂。

这种"压制的"序列涉及到一种纯粹形式的、"非病态的"(在康德意义)本质的"犯罪感",因此,一种内疚沉重地压在那些"无愧于心"的人心头。即,个体对警察"喂,叫你哪!"这种呼叫的第一反应确切地说来存在于何种东西中?⑥存在于对两种元素的一种混合中:(1) 为什么是我? 警察想从我这里得到什么? 我是清白的,我只是做我自己的事和随便逛逛……然而,这个令人困惑的关于清白的断言总是伴随着,(2) 一种不确定的卡夫卡式的"抽象"犯罪的感觉,这种感觉是,在权力看来,我是预先地可怕地犯了某种罪,虽然我不可能知道我犯了什么罪,并且因此——因为我不知道自己犯了什么罪——我甚至更加感到有罪;或者更尖锐地说,我真正的罪过正在于我的无知。

因此在这里我们面对的是在无知与抽象的、不确定的罪行之间的完全拉康式的主体分裂结构,它面对一个来自他者("喂,叫你

哪!")的不清晰的召唤,主体并不清楚他者实际想从他那里得到什么。简而言之,我们在这里遭遇的是认同之**前**的质询。先于对他者召唤的认知,个体把自己构造为"总是-已经"的主体,我们不得不承认这种僵局的"永恒的"瞬间,在其中清白与不确定的罪行是一致的:意识形态认同仅仅是作为对这个僵局的回应而产生的,凭借这种认同,我设想一个象征命令并且把自己视为**权力**的主体。

因此,我们再一次处于公法与其淫秽的超我的阴暗面的张力之中:在他者召唤中的意识形态认知是一种认同行为,是一种把自己认同为公法主体的行为,是在符号秩序中假设一个位置的行为;然而,抽象的、不确定的"罪行"使主体直接面对不可贯穿的(不能理解的)召唤,这种召唤阻止了一个人的象征命令的认同、认知。在这里矛盾的是,根据完全相同的姿态,淫秽的超我的阴暗面是公共的象征法则和创伤性的恶性循环的必要的支持,是一种主体通过求助于公法而努力逃避的僵局——为了坚持自己的权利,公法不得不抵制它自己的基础,使它不可见。

因此,阿尔都塞的质询理论仍然"未考虑到"的东西是这个事实,即在意识形态认同之前,我们便拥有了无须认同的淫秽的、不可理解的质询的中间要素,这是一种"消隐的中介",如果主体要实现符号同一性——完成主体化的姿态,它便隐而不见。简而言之,阿尔都塞"未考虑到的"是,已经存在着一种离奇的主体,它先于主体化的姿态。难道这种"先于主体化的主体"不是一种纯理论化的构造,并且同样地,它对于具体的社会分析来说是无用的?相反的证据是由有规则地重现的语段提供的,当社会工作者试图提供他们对"反社会的"青春期犯罪的经验时,他们缺乏我们在意识形态上所称的"基本的同情感和道德责任感"的那些东西:当你注视他的眼睛时,它似乎(说)"无人知道"。⑦

在这里,阿尔都塞的重要文本是"关于理论和话语的三个笔记"

(1966)。[8]在第一个笔记中，阿尔都塞提出一个假设，根据这个假设，四种基本的话语类型的每一种都暗示了一种特别的主体性模式，即带来了它自身的"主体的效果"。在意识形态话语中，主体表现为人；在科学话语中，缺乏人；在美学话语中，通过提出人而在场；在无意识话语中，主体既不在场也没有简单地缺席，而仅有由一个占着位置的人(a place-holder)所代表的鸿沟。[9]然而，在第三笔记中，阿尔都塞突然而且毋宁说是意外地反悔并把主体限制在意识形态话语中，他强调一个人可以仅仅在比喻的意义上来讨论"科学的主体"或"无意识的主体"。当然，在接受这个立场时，我们被迫批判"被分割的主体"观念。如阿尔都塞指出的那样，不存在"被分割的主体"，仅仅存在"主体＋深渊"，那个深渊割裂了主体和话语秩序。"主体的缺失正好意味着主体的存在"[10]。简而言之，拉康非法地认同了空洞、鸿沟，而正是这些东西破坏了主体同主体自身的自我同一性。

在这里，拉康主义的立场迫使我们坚持阿尔都塞Ⅰ(四种"主体的效果")而反对阿尔都塞Ⅱ(主体的意识形态身份)，阿尔都塞把主体限制在意识形态之中的做法是理论"衰退"的一个清晰例证。阿尔都塞Ⅰ的四种"主体效果"十分清楚地是不等质的：存在着真正主体的角色的两个候选人——意识形态主体，表现为人，或无意识主体，仅仅由能指所代表的结构($)中的鸿沟。阿尔都塞选择了第一种(主体的意识形态身份)，然而从拉康的立场看，第二种似乎具有更大的生产性，它允许我们把剩下的三种"主体效果"视为$的派生物-潜藏状态，视为同存在于那个"是"主体的结构之中的鸿沟达成和解的三种模式。

对阿尔都塞的症候阅读为拉康的选择提供了一种补充论证：阿尔都塞在关于"列宁和哲学"的那篇论文中所宣布的他的理论转变——那个小册子是对"理论背叛"的自我批评式的批判；是理论中

的阶级斗争的声明;是理论的自指性,即理论被包含在它的对象之中这种观念——不正是一种"被压抑物的回归",一种能指的主体维度?这里所表明的东西是阿尔都塞对哲学的新定义,这种定义概述了他的理论转变:不再是"哲学是理论实践的理论",而是"哲学代表了理论中的政治(阶级斗争)"——这不正是拉康"一个能指代表着另一个能指的主体"这个判断的清晰变体吗?阶级斗争作为阻碍着总体化的一道鸿沟,是惟一真正的历史"主体",然而哲学是主人能指(S_1),它在知识领域(S_2)代表着理论的主体——阶级斗争。⑪

昆德拉,或如何享受官僚制

重点应该在于快感观念的内在的政治维度,在这一维度中,快感的内核发挥政治因素的功能。让我们通过后社会主义东欧文化生活的谜团之一来探寻这个维度:在民主胜利后,甚至现在,为什么米兰·昆德拉还在波希米亚经历着一种被放逐的状态?他的作品极少出版,媒体沉默地回避它们,每一个人在谈到他时不知怎的都感到局促不安……为了证明这种待遇是公正的,人们翻出他与共产主义制度的隐蔽合作这本旧账,指责他避难于私人的快乐和逃避在道德上正义的冲突(*à la havel*)等。然而,对他抵制的这种证据却进一步说谎了,昆德拉传达的是这样一种信息,他也不能被"正规化的"民主意识所容纳。

● 乍一看,贯穿于昆德拉的著作的基本中轴似乎是官僚社会主义意识形态的自命不凡的痛苦和日常私人生活的孤岛之间的冲突,那种私人生活通过很少的欢乐和愉快、欢笑与眼泪超越了意识形态的范围。这些孤岛使我们能够假定一种距离,它使意识形态

的仪式自负的、荒谬的做作和离奇的无意义性暴露出来:并不值得用令人同情的自由民主演说来反对一种官方的意识形态,迟早,这样一种反抗都会导致"大游行"和意识形态妄想的新版本……如果昆德拉被还原到这样一种态度上,那便很容易通过哈维尔的基本的"阿尔都塞式"的洞见不理会他,在哈维尔的洞见中,最终的墨守成规的态度正好是这样一种"反政治的"立场,虽然它公开地顺从于强制性的仪式,但在私底下却沉湎于玩世不恭的反讽:把意识形态仅仅当成一种无人当真的形式是不够的。这种形式是根本的,为什么一个人在拒绝参与这种公共的仪式时必须冒很大的风险?原因就在这里(参阅哈维尔著名的例子,在他的《无权的权力》这篇短文中,这个例子说的是一个普通人,一个菜贩子,当然,他并不相信社会主义;然而,在适当的场合,他也会忠诚地用官方的党的标语口号来装饰他的小店的门面,等等)。

● 因此人们必须继续前进并且要考虑到,不存在任何可以简单地绕过意识形态的道路:私下里满足玩世不恭、沉湎于私人的快乐等,所有这些正好是极权主义的意识形态在"非意识形态的"日常生活中发生作用的方式,是这种生活被意识形态决定的方式,是意识形态"以缺席的模式在场"的方式——如果我们可以诉诸来自结构主义英雄时代的语录。在晚期斯大林主义社会中,私人空间的非政治化是"强迫的",它以对自由政治言论的基本禁止标识出来;因此,这样的非政治化总是以对真正危险的东西的逃避这种形式来发生作用。这说明了昆德拉小说的最直接的显著的特点:非政治化的私人空间绝不会作为单纯的快乐的自然领域而起作用;在他小说中的人物追逐性和其他快乐的过程中,总是存在着沮丧的、幽闭恐怖的、不真实的甚至令人绝望的东西。从这个方面看,昆德拉小说的教训正是那些对无辜的私人空间的天真信任的反面:极权主义的社会主义意识形态从内部损害了我们躲避其中

的私人空间。

● 然而，这种洞察远不是最后的。我们还必须跨出另一步，因为昆德拉的教训甚至是更加模棱两可的。尽管私人空间是沮丧的，但这个事实仍然存在，即极权主义情境引起了一系列被东欧的众多日常生活记事所证明的现象：作为对极权主义意识形态统治的反应，不仅存在着逃入私人快乐的“良好生活”的玩世不恭，而且真正的友谊、访问、共享的宴会、充满热情的智力会话在封闭的社交中尤其盛行——这些特点经常使那些来自西方的访问者感到迷惑。当然，问题在于无法泾渭分明地把两个方面区别开来，它们是同一枚硬币的两面，这也是为什么在民主出现后它们同时地消失了的原因。昆德拉之值得称赞的是，他没有隐藏、取消这种模糊性：“中欧”精神、本真友谊的精髓、知识分子社交性的本质，仅仅在波希米亚、匈牙利和波兰存在，作为对极权主义意识形态统治的一种抵抗形式而存在。

● 然而，在此，或许还要斗胆再跨出一步：正是对极权主义秩序的屈服带来了一种特别的快感，不仅是由一种确定的意识——这种意识使我们知晓人民生活在一种摆脱了不确定性的世界中，因为系统拥有(或假装拥有)一切事情的答案——所提供的快感，而且包括由系统的愚蠢性而导致的上述全部快感——一种存在于官方仪式的空洞性之中的调味品，一种存在于占支配地位的意识形态话语的过时的形象中的开胃小菜(只要回忆一下某些重要的斯大林语录使用的范围就够了，它甚至成为西方知识分子演讲的反讽形象的部分，如“客观的责任”等)。

托里·吉里姆的《巴西》提供了一个示范性例子，说明那些属于“极权主义”官僚机构的快感：在一个巨大的政府机关的迷宫般的走廊中，一个高级官员急速地走着，他的后面跟着一群低级雇

员，这些人绝望地试图跟上他的步伐；这个官员像一个极度忙碌的人，他在快速的行进过程中，审阅文件、不时地对围着他的人大声地发布命令，急急忙忙地，好像就要参加一个重要的会议。当这位高官偶然碰到电影中的男主人公乔纳森·普赖斯时，同他交谈了几句，然而又急匆匆地向前走了，依旧忙碌……然而，半个小时后，男主人公在远处的走廊里再次看到他，继续着他的无意识的仪式性的行军。正是这位高官行动的无意义提供着快感：虽然他的狂乱的步行-行使公务模仿了对自由的每一分钟的"有效的"利用，但在严格意义上，它是无意义的——一种纯粹的无限地（*ad infinitum*）重复的仪式。

当代俄国作曲家阿尔弗雷德·舒涅特克在其歌剧《同一个白痴一起生活》中成功地揭示了，所谓"斯大林主义"使我们面临着拉康所描述的内在于能指本身中的低能。该剧讲述了一个平常的已婚男人（"我"）的故事，"我"正遭受着党的惩罚，被迫从精神病院领回一个人，同他的家庭一道生活；这个叫"万万"的白痴，看起来是个戴着眼镜、留着胡须的正常的知识分子，他滔滔不绝地讲着无意义的政治习语，但不久便表明，他是一个淫秽的入侵者，首先同"我"妻子然后是同"我"自己发生了性关系。就我们生活在语言世界这一点来说，我们被宣告为这种超我的无能：我们能够假设同它保持一个最小距离，因此使它成为能够忍受的，但是我们永远不能摆脱它……

"不要放弃你的欲望！"

那么，更近地检查，超我是如何被结构化的？在琼·埃尔斯特对于齐诺维夫的敏锐的解读中，他对基本的"极权主义的"机制给

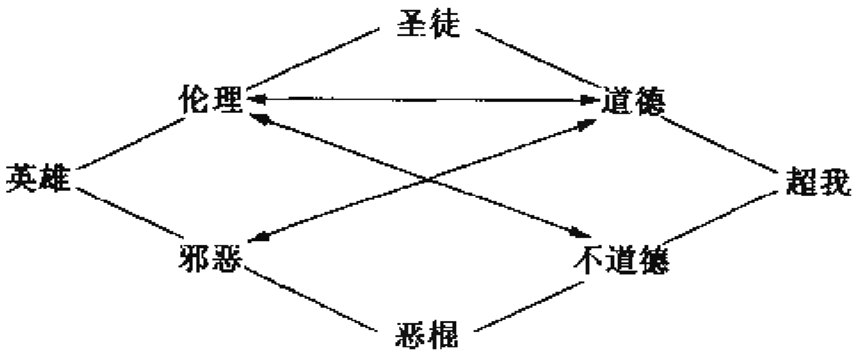
出一个形式定义：内在的和外在的否定之间的短路，即在义务逻辑的水平上，非-义务和禁止之间的短路。[12]对我们去做 D 的义务的外在否定是，我们**不必**做 D；而内在否定则是，我们**必须做非- D**。在一个极权社会中，每一种非-义务都倾向于被解释为禁止。从选举和批评的可能性到极权主义对"阴谋"的痴迷，这种趋势可以通过无数的例子来说明。选举在形式上是自由的，每一个人都能投赞成或反对票；但是每一个人也都知道他实际上必须如何投票，即他知道自己**被禁止**投反对票。据官方声明，批评不仅允许而且受欢迎，但是每一个人都知道这仅仅是"建设性的"，即非-批评实际上才是被容忍的。因此，**我们意图的失败**变成了（用黑格尔式的语言来说，是"自我反思"）一种**预谋的失败**：当某些制度规划因为其不现实的目标而招致人们的消极抵抗从而不幸失败时，这种失败直接被解释为制度的敌人密谋的结果。

这样一种短路的基本结构包括一种对必然性、可能性、不可能性和偶然性之"语言的平行四边形"的精神病式的歪曲：在一种理想的"极权主义的"世界中，我们仅仅与必然性和不可能性打交道。领导的一个偶然决定作为历史**必然性**的一种表现完成它自身，这正是为什么对这样一个决定的每一种抵抗形式——虽然在形式上是可能的——实际上是**不可能的**（即禁止的）原因。因此，这种歪曲引起了**强迫选择**的悖论，根据这一悖论，我们实际上只被允许选择两者中的一个，另一个备选方案只是一个空的设置（这个悖论不是别的，而正是一种**自愿的奴役状态**）。正是同一个短路提供了超我的最基本的定义：*超我是一条"横行"的法律，只要它禁止它在形式上允许的东西。*[13]

在不同的伦理态度基体内部，超我的位置是什么？在此，参考奥森·威尔斯的电影能够有所帮助。从其第一部（未实现的）电影计划《黑暗的心》中的库兹，经由《公民凯恩》、《高尚的阿姆本森》、

《邪恶的接触》、《阿卡丁先生》，到《子夜钟声》中的福尔斯塔夫，威尔斯着迷于一种“有传奇色彩的”个人形象。这种“有传奇色彩的”个人是由他同道德的模棱两可的关系来赋予个性特征的：他无情地破坏公共道德规范，置其同类的善于不顾，为了自己的目的而冷酷地剥削他人，然而他也完全地献身于他的目标和慷慨，这些东西正是小儿科的功利态度的反面，因此不能简单地说他是不道德的——他的行为折射出一种更深的“生活自身的伦理学”，它并不为我们狭隘的心智而烦神。根据那则对负其过河的青蛙下毒手的蝎子的故事，威尔斯常常把这种人命名为“蝎子”：他知道结果自己也会淹死，但他还是忍不住，因为这是其本性。⑭在一次《电影备忘录》的访谈中，威尔斯甚至认为在格林和希莱姆之间存在着差异：希莱姆是一种“平常的罪恶”的化身，他只是像一个小镇的邮递员那样管理着盖世太保的杀人机器；然而，格林则是一种复活的化身，正是在他的罪恶中才表现出慷慨和宽容的同情心。⑮

如果我们把伦理和道德的对立放大到格雷马斯的语言学的平行四边形中，基本的观念矩阵便显而易见了：



顶端和底部正好是对立的：圣徒是一种伦理的（他并不向自己的欲望妥协）和道德的（他顾及他人的善），相反，恶棍是邪恶的（他破坏道德规范）和不道德的（他所追寻的不是欲望而是快乐和利益，因此他缺乏任何确定的原则）。更为有趣的是，两种水平的立场表现

了一种内在的对抗：英雄是邪恶的，然而是伦理的，即他以更高的生活伦理学、历史必然性等名义破坏（或者，毋宁说，悬置了）既存的外在的道德规范（的有效性），而超我则表明了英雄的对立面，一种不道德的道德法则，其中，淫秽的快感坚持了对道德规范的服从（比方说，一个严厉的老师为了学生的利益而折磨学生，却并不准备承认在这种折磨中贯注了自己的虐待狂）。

然而，这并不意味着必须强调，在伦理领域中，无法逃避法则和超我之间的张力。不要把拉康关于精神分析的伦理学的格言（“不要向一个人的欲望妥协”）与超我的压力混淆起来。在最初的理解中，“不要放弃你的欲望！”似乎与超我的命令（“享乐！”）是一致的。难道我们不正是通过拒绝快感而向自己的欲望屈服吗？超我形成伦理行为那个基本的、“原始的”内核，这不就是弗洛伊德的基本命题，一种弗洛伊德的常识吗？拉康反对这种常识，在欲望的伦理学与超我之间，他设置了一种完全排他的关系。也就是说，拉康严肃地和正式地思考了弗洛伊德的超我的“经济学悖论”，即赋予超我以个性的恶的循环：我们越是顺从于超我的命令，它的压力就越大，我们就愈发产生罪恶感。根据拉康的立场，这种“罪恶感”不是一种在精神分析治疗过程中将被驱散的自我欺骗——我们真的是有罪的：超我汲取它竭尽施于主体的压力的能量，从这个事实看，主体并不忠诚于他的欲望，他放弃了它。我们对超我的牺牲，向它所献的殷勤，仅仅确证了我们的罪恶。因此，我们所欠超我的债务是无法偿清的，我们越是试图偿清它，我们欠的就越多。超我像一个慢慢地榨干我们的吸血鬼，它得到的越多，它对我们的控制就越强。

当然，这种超我悖论的一个典型事例是卡夫卡的文学作品。卡夫卡笔下男主人公的所谓“非理性的罪行”证明了下述事实：在某处，他顺从他的欲望。然而，为了避开常识（之见），让我们毋宁

参考乔德洛斯·德拉克洛斯的《危险的关系》：当瓦尔蒙德向马奎斯·德·蒙特维尔坦露他的著名的"这超出的我的控制"，作为他爱上普雷斯顿特·德·托洛维尔的理由，因此他证实了他"顺从于他的欲望"并且屈服于病态的激情，即他是有罪的。为了挽回他自己在马奎斯眼中的形象，他必须继续牺牲普雷斯顿特，用同样的话（我不再爱你，因为这超出了我的控制）来拒绝她。然而，这种牺牲绝不能使他摆脱罪行，恰恰相反，他的罪行因此加强了；在马奎斯看来，他对普雷斯顿特的背叛并没有丝毫减轻他的罪行。在这里存在着一个恶的循环，一旦我们"放弃我们的欲望"就陷入其中的循环：没有简单的回头路可走，因为我们越是努力地通过牺牲病态的对象——这个对象使我们背叛了自己的欲望——来开脱自己，我们的罪行就越大。

因此拉康的伦理学包括责任和对善的考虑之间的完全的分离。这是为什么拉康参照康德把善排除在伦理行为的动机之外的原因：拉康坚持认为背叛的最危险形式不是对我们的"病态的"冲动的屈从，而毋宁说是参照了某种善，当我以此为借口推卸责任时，我或许由此削弱了善（我自己的或共同的）——当我以"环境"和"不利的后果"作为借口时，我便走上了毁灭之路。依靠理性，我们顺从自己的欲望，这种理性是能够令人信服的，甚至是可敬的；我能够找到各种各样的理由，甚至是生态毁灭。找借口的技巧是无边无际的；这或许是"真实的"，我们同类的福利由于我的行为受到威胁，但是伦理学和对善的考虑之间的深渊依然是不可超越的。欲望和康德的伦理学的严密在它们不顾"现实需求"这一点上保持一致，它们都不承认环境或不利后果这种借口，这也是为什么拉康最终认同它们的原因（"道德法则，着眼于更加严密，它只是以其纯粹状态存在的欲望"⑯）。

弗洛伊德那个声名狼藉的断言"妇女没有超我"——或者，至

少，妇女的超我比男子的更弱——因此以一种全新的角度出现了：妇女缺乏超我这一点构成了她们的伦理学的证据。妇女不需要超我，因为她们没有超我藉以寄生的罪行，也就是说，因为她们远不是那么容易向欲望妥协。拉康把安提歌尼——一个“不屈服”的妇女——作为一种纯粹的伦理态度的典型案例，绝不是偶然的：在一种前理论的直觉水平上，这一点已经很清晰，即她并没有如其在超我压力下所做的那样来做——在此，超我已经没有影响。安提歌尼是无罪的，虽然她根本就没有用“共同体的善”、“我的行为的可能的灾难性后果”这类借口来困扰自己。在此，男性超我和下列事实之间存在着一种联系，这种事实就是共同体的善的意义在男人那里远比在女人那里表现得更充分：“共同体的善”是顺从我们欲望的标准借口。超我是一种复仇，它利用了我们的罪行——我们为自己的罪行付出的代价，我们以善的名义背叛自己的欲望而招致的那种罪行。换句话说，超我是建立在共同体的善之上的**自我理想**(Ego-Ideal)和伦理规范的必然的反面、阴暗面。⑰

这种坚持自己的欲望而不顾共同体的善的伦理学必然产生焦虑：这样一种激进的态度不是少数“英雄”的保护伞，而与此同时，我们常人也得以有权苟延残喘下去吗？因而，我们不是也需要一个符合大多数人需要的关于“共同的善”和分配正义的“日常的”伦理学？虽然它在拉康鼓吹的自杀的英雄的伦理学视野中或许是卑劣的。⑱对拉康主义的欲望伦理学、这种欲望的决心(*fiat desiderium*)的“额外”特点的恐惧，甚至在康德那里也能探测到，据拉康的说法，康德第一次描述了欲望伦理学，这种伦理学忽视了病态的因素：难道限制不是被我们放弃自己欲望的方式的基本形式强加上去的吗？这个基本形式是，“如果每个人都将做同我一样的事，那又如何呢？”拒绝你的欲望，因为它是不能普遍化的。

对普遍化我们行为的可能性的这种考虑难道不是被悄悄地引入了对我们行为现实**后果**的病态的考虑？正是在这种水平上，我们也能够定位佛教伦理顺从的要素：在大乘佛教中，当他们接受“大”轮和“小”轮之间的差别时，也就是说，除适用于那些在此生中已经能够克服贪欲的人的“纯粹”教义之外，需要阐明一种“镜子”伦理学，一种应用于那些六根不净的常人的行为规则。与这种行为形成清晰对比的是，拉康坚持了“不要放弃你的欲望”（这条）令人困惑的命令，虽然他知道它是不能普遍化的。[19]

自我罪恶、超我罪恶和本我罪恶

我们当前的经验迫使我们把这种情形进一步复杂化了。也就是说，在最近一波反移民的暴力行动中，引人注目的是基本的力比多机制的“原始”水平，这种“原始”不是向古老层次的“倒退”，而是下列关系的**最基本**的本质，即快乐（pleasure）和**快感**（*jouissance*）之间的关系，争取平衡、争取它的短路的再生产的唯乐原则和外密的外在身体之间的关系。维持着“外国人滚出去！”这个臭名昭著的口号的力比多机制能够用拉康的环状网络图表来简化，在这个图表中，a阻止着圆圈的关闭[20]，或者，甚至更好，用我（*Ich*）和性冲动（*Lust*）[21]之间的关系图表来简化，在这个图表中，非性欲（*Unlust*）用（非）同化这个术语来定义为“仍旧**不可同化的**、不可还原为快乐原则的那些东西”。[22]弗洛伊德和拉康用来描述我和快感之间关系的术语极好地适用于对外国人的种族主义态度的比喻：同化和抵制同化，驱逐一个外在的身体，打乱平衡……

为了在罪恶的通常类型内定位这种罪恶类型，人们忍不住要

运用弗洛伊德的自我、超我、本我三元组为分类原则。

● 最普遍的那种罪恶是**自我罪恶**：被自我算计和贪婪动机支配的那种行为，即无视普遍伦理的原则。

● 相反，归结为所谓"原教旨主义狂热信徒"的那种罪恶是**超我罪恶**：这种罪恶以对某意识形态理想的狂热献身为名而得以实现。

● 然而，在那些袭击外国人的光头仔那里，人们既看不到明显的自我算计，也看不到清晰的意识形态认同。所有关于外国人抢了我们的饭碗，或者他们威胁了我们西方价值这类言论，并没有欺骗我们。通过更进一步的检查，我们不久便清晰地看到这种言论提供了一种相当肤浅的派生的合理化。我们从一个光头仔那里最终获得的答案是，打外国人让他感觉很好，他们的在场打扰了他……在此我们遭遇的是**本我罪恶**，这种罪恶由 *Ich*（我）与 *jouissance*（快感）之间关系的最基本的不平衡、由快乐与在其中心的快感的外在身体之间的张力所推动和构造。因此，本我罪恶在主体同他的欲望的原始的未得到的对象-原因之间的关系上展示了最基本的"短路"：在"他者"（犹太人、日本人、非洲人、土耳其人……）中"打扰"我们的东西是，他似乎拥有同对象的一种特权关系——他者要么占有着对象-财宝，已经从我们这里攫取了它（这是为什么我们没有的原因），要么构成一种对我们占有对象的威胁。简而言之，脱离对欲望的对象-原因（在定义上，是未得到的）的参照，光头仔对他者的"不宽容"便不能被充分地理解。

我们将如何有效地同这种本我罪恶进行战斗？由于它的"基本"本质，这种罪恶仍然不受任何理性的或者甚至纯粹的修辞性论证的影响？也就是说，种族主义总是植于一种特殊的幻想[关于

Cosa Nostra *，关于被他们威胁的我们种族之(大写)物，关于他们通过额外的快感构成的对"我们生活方式"的威胁]，这些幻想在定义上抵抗着普遍化。把这种种族幻想转化成符号主体间性(哈贝马斯的对话伦理学)的普遍手段绝没有弱化种族主义幻想对我们的控制。㉓如果我们要破坏这种幻想的权力，需要一种不同的政治战略，它能够合并拉康称为"穿越幻想"的战略，是一种过分认同(*overidentification*)的战略，这种战略考虑到如下事实，作为公法的基础和支持的淫秽的超我只有仍然不被承认、避开了公众注意，才有效地运转。如果我们继续保持对抗(*a contrario*)并且公开地认同淫秽的超我，而不是批评性解剖和反讽——这会暴露他们在面对种族主义的幻想内核时自己的无能，那又会怎样呢？

在斯洛文尼亚社会主义分裂的过程中，后-朋克群体赖巴克展示了一种攻击性的不协调的斯大林主义、纳粹主义与血和土(*blut und boden*)意识形态的混合物。觉醒的左派批评的第一反应，是把赖巴克视为极权主义仪式的反讽的赝品；然而，赖巴克的支持者总是伴随着一种漂浮不定的感觉："如果他们真的意味着它，那又如何呢？如果他们真的认同于极权主义仪式，那又怎样呢？"或者，(以一种更狡猾的方式)把一个人自己的怀疑传递给其他人："如果赖巴克过高地估计了他们的公众，那又会怎样呢？如果公众认真地对待赖巴克所愚弄地模仿的东西，因而它实际上加强了他们声称要破坏的东西，那又怎样呢？"这种漂浮不定的感觉受到下列假设的滋养，即反讽距离自动地就是一种颠覆态度。反之，如果当前占统治地位的关于"后意识形态的"世界的态度正好是一种同公共价值保持距离的玩世不恭的态度，那又会怎样呢？如果因为系统的规范功能要求玩世不恭的距离，这种距离远没有构成一种对系

---

* 即"科萨·诺斯特拉"，美国黑手党犯罪集团的秘密代号，意为"咱们的行当"。——译者注

统的威胁，而是表明了因循守旧的极端形式，那又会怎样呢？在这个案例中，赖巴克战略以新的形式出现了：它只有不是一种反讽的模仿而是对系统（统治意识形态）的过分认同，它才“破坏”系统——通过揭发系统的淫秽的超我的阴暗面，过分认同悬置了它的效能。[24]

赖巴克根本的权宜之计是他们对移情的灵活的操纵：他们的追随者（特别是知识分子）迷恋于“他者的欲望”，（赖巴克的实际立场是什么？他们真的是一种极权主义抑或不是？）也就是说，他们问赖巴克一个问题并期望从他们那里得到答案，然而没有注意到赖巴克自己所起的作用并不是提供答案而是提出问题。通过他们欲望的难以捉摸的特点，通过“他们的实际立场”的不可判定性的难以定义的特征，赖巴克迫使我们采取自己的立场并对**我们的**欲望作出决定。

在此赖巴克实际上完成了定义精神分析治疗目标的那种颠倒。在治疗的开始是移情：一旦分析者以主体的姿态出现，他假设知道——知道关于被分析者欲望的事实，移情关系就开始发挥作用。在精神分析治疗的过程中，当被分析者抱怨他不知道自己想要什么时，他的全部呻吟都指向分析者，因为他盲目地假定分析者**肯定**知道。换句话说——就分析者代表着大他者而言，被分析者的幻觉在于把对自己欲望的无知归于一种“认识论的”**无能**：关于他的欲望的事实已经存在，它被登记于大他者的某个地方，他只有不得不揭示它，这种欲望才能够平衡地运行……当这种“认识论的”无能转成“本体论的”**不可能性**时，精神分析的目标（即克服移情）才完成：被分析者必须体验大他者是如何不再占据他的欲望的事实，或者他的欲望在没有保证时是如何无根的、如何仅仅由它自身决定的。正是在这种意义上，对移情的克服表明这样一个时刻，被分析者投向分析者的问题之矢反过来对准被分析者本人：起先，

被分析者的(歇斯底里的)问题指向分析者,后者被假设为占有了答案的人;然后,被分析者被迫承认,分析者自己只是指向被分析者的大问号。在此,我们能够说明拉康的那个主题,一个分析者仅仅由自己授权:假设他的欲望在他者那里得不到支持,假设他的欲望的授权仅仅出于自身,被分析者就成为分析者。箭头方向的这种相同的颠覆倒定义了驱力,就这一点而言,我们能够说(如拉康所言),在精神分析最后发生的是从欲望向驱力的转化。㉕

无力的凝视及其罪恶

当代技术战的基本幻想,那种构造了我们对海湾战争的理解的幻想,涉及对"天然的"物质暴力的悬置。这种幻想的第一次"物质化"是20世纪30年代马其诺防线的建造。首先,我们拥有一个绝对的屏障把自己与另一边也即"敌人"隔离开来;通过阻止与敌人发生直接的接触,这种屏障彻底地使战争非个性化并且因此使把组织战争视为一种通常的职业成为可能。一个士兵每天战斗8小时(在战壕等作战岗位上),然后回到家,休息、读书看报、看电影,然后开始另一个8小时的班……这样,"没有任何真实的事情发生":血和死亡的天然现实在抽象的数据——目标地、命中率——中被擦除……

因此,当代技术战的基本幻想简直就是**幻想自身**,因为在幻想中,主体被简约为一种纯粹的冷漠的凝视,见证着现实被悬置了的幻景。那么,我们将怎样理解这种——纯粹凝视的——冷漠见证的立场与"真实的"暴力的爆发之间的联系呢?解构主义的女性主义的一种老生常谈注意到了凝视和权力之间的这种联系:那"看"的人的立场组织和支配着视野,他也是权力的持有人;这一点已经

在边沁关于圆形监狱的幻想中体现出来了，权力之地坐落于中心的凝视中。因此，电影中的权力关系是由下列事实决定的，即男性凝视控制着视野，反之，妇女状况是男性凝视的优先对象。然而，从《声名狼藉》到《后窗》，希区柯克这些杰作的教训是，凝视和权力的辩证法远为精妙：凝视确实意味着权力，然而与此同时，而且在更为基本的水平上，它也正意味着权力的对立面(即**无力**)——就它包含了一个不得不观察正在发生的一切的固定的目击者这一点而言。

最近发生在波斯尼亚的战争十分尖锐地提出了**凝视的罪恶**这个问题：为什么这种被迫目击某些不能言说之恐怖的无力凝视者，似乎也感染上罪恶，即使"这不是他的过失"？在此我们想到的是作为"武器"的强奸行为，它尤其被塞尔维亚人用来反对穆斯林。它所采取的形式——当着她父亲的面强奸一个女孩(或男孩，就此而言)，使父亲被迫目击这个事件——一定会启动罪恶的恶的循环：父亲——权威的代表，大他者代表——暴露了他的最终的无能，这使他在自己的眼中同时也在女儿的眼中产生一种罪恶感；女儿因为使其父蒙羞而产生犯罪感；等等。因此，除了女孩的身体和心理的痛苦外，强奸必然使整个家庭社会的 符号的网络瓦解。

无力的凝视已经在坡的《被窃的信》中的"原始的情景"中发生作用，大臣当着国王和王后的面偷了那封信，在此，无力的凝视是王后自己的凝视，她仅仅能够观察那种行为，而不能做任何事情来阻止它的发生，因为她的任何行动都将向国王泄露自己的共谋关系。因此无力的凝视是三角关系的一个因素，这种三角关系也包含着大他者的无知的凝视和罪犯-拷问者的行动。严格地说，在此谁是无力的？当然，首先是无力凝视的主体。然而，在更深层次上，一种更加完全的无力属于不知情的第三者，这个第三者是大他者，社会权威的代理人(《被窃的信》中的国王)：罪犯的行动暴露

了大他者的无能，后者根本就没有意识到它。㉖无力的凝视的主体只能被动地静观事态发展，因为由于他与罪犯隐蔽的共谋和合伙，他的手是被缚的：大他者并不知情，正是他自己冒犯着他。

这个“无力的目击”的位置也是崇高的经验的一种至关重要的组成部分：当我们发现自己面对着某种恐怖事件——其内涵超出了我们的再现能力——时，这种经验便发生了；它是如此不可抗拒，以至我们除了恐惧地盯着它之外什么也不能做；然而，同时，这种事件对我们的物质福利并没有构成直接的威胁，因此我们又可以保持一种安全的观察距离。康德把崇高的经验限制在自然实例之中（粗野的大海、大山的悬崖等），而忽视了下述事实，即人的行为也可以触发这样一种经验，如折磨行为和谋杀——在此，我们也只能恐怖地盯着它们。托马斯·德昆西通过参考康德而清晰地阐明了自己的“崇高的谋杀艺术”理论；在他的文学实践中，他通过观察者（女仆，她知道杀害主人的凶手正藏在门背后；宾馆的旅客，他从楼梯顶部的一个黑暗角落看到了凶手是如何残杀了旅馆主人全家的）的立场来介绍凶杀实现了这种崇高的维度。㉗精神分析的教训是，一个人不得不增加折磨和谋杀作为**崇高的强烈的（性）快感**的可能经验的资源。

无力的观察者的位置也是那些具有悲观色彩的影片中的一种标准场景的母体。例如，在霍华德·霍克斯的《大睡》中，马罗威躲在一个木栅栏后面，目击了一个凶手如何干掉一个骗子，后者宁愿失去生命也不愿背叛他所爱的姑娘。或许最清晰的例子是弗里兹·兰的《鲜红的大街》的开头，当看到丹·杜伊突然暴力袭击琼·贝内特时，被自己的幻想框架所蒙蔽，爱德华·罗宾逊把琼·贝内特无疑正在**享受着**的一次简单的“恋人之间的口角”误解为她要从中**挣脱**出来的苦难。这个场景为无力凝视丛集提供了一把钥匙：被这种凝视所目击的不可忍受的、创伤的要素最终是**女性的快**

感，它的在场悬置了**大他者的、父亲的名义的**权威，并且女人处于有待营救的"威胁"中这个幻想是我们为了躲避女性快感而建构的某一特定的情节。弗洛伊德的"一个小孩正在被打"即被那些或许甚至更为基本的幻想场景的例子所增补："一个妇女正在被折磨-被性交"。

那么，为什么观察者是被动的和无力的？因为他的欲望是分裂的，分裂成对快感的人迷和对它的憎恨；或者用另一种方式说，因为他将女人从她的折磨者那里拯救出来的这种渴望被受害者正在享受着她的痛苦这种含蓄的认识所阻断了。[28]观察者行动的能力——把受害女人从施暴者或她自己那里拯救出来——见证了这个事实，他成为"他自己幻想的受骗者"（如拉康关于萨德所说的）：打击针对着不可忍受的剩余快感。[29]

幻想的战争

关于后现代"景观社会"中的暴力的教条如此发生着：今天，我们对于现实的理解是被美学化的媒体操纵着的，它达到这样的程度，即对我们来说不再可能区分现实和它的媒体形象——现实自身被体验为一种美学的景观。"非理性的"暴力的突然爆发将根据这个背景来理解：通过一种行为通道（*passage a l'acte*）来区分现实与虚构的绝望的企图，即驱散美学化的伪现实之网且达到严酷的、真实的现实。这种教条远不是简单的错误，毋宁说是对错误的理由而言的正确（*right for the wrong reasons*），在其中遗漏的是想像的秩序和象征秩序之间至关重要的区别。

当代媒体的问题并不在于它们诱使我们把虚构与现实相混淆，而毋宁说，在于它们的"超现实主义"特点，藉此，它们充满了为

象征虚构保持开放空间的虚空（*saturate the void that keeps open space*）。象征秩序仅仅通过同现实保持一种最小的距离来发挥作用，由此，它最终拥有一个虚构的地位。仅仅回忆一下在我们的话语“严格按照字句”实现自己时产生的那种焦虑便够了。在希区柯克的《绳索》中，当卡德尔教授的两个学生把他关于超人杀人权利的理论“当真”，并且实现了它们时，他不快地大吃一惊，这个吃惊证明了卡德尔的“常态”。因此如果它正常地起作用，象征秩序便将不再被“当真”。例如，当一个服务员友好地向我招呼“How are you today ?”时引起吃惊的最好方式是认真对待这个问题并回答它（“我今天真是不够运气，首先，早晨是可怕的头疼，然后……）。在“景观社会”里，想像的“现实表象”的蔓生给这种象征虚构留下越来越少的开放空间。迷失在媒体现实主义中的东西，从玩具到录像，是“少即是多”的经验：当你听一盘歌剧 CD 时，事实是“你看不到任何东西”，这个事实使你能够用创造性的虚构来填补这个虚无。相反，录像中总有某种有关歌剧的粗俗的东西，原因在于“你能够看到每一件事”。

那么，当这种想像的蔓生占据了象征虚构的空间时，会发生什么呢？被创造性的象征虚构所填满的虚空是对象 a，是欲望的对象-原因，是为欲望的阐述提供空间的空的框架。当这种虚空被填满时，把 a 同现实分离开来的距离便丧失了：a 注入现实。然而，现实自身是通过对象 a 的撤退被构造的：只要**快感**是从中排泄出来的，只要欲望的对象-原因正在从中消失，我们就能够涉及“正常的”现实。a 对现实的过分亲近的必然后果，是它窒息了象征虚构的活力，因此是现实自身的“非-现实化”（de-realization）：现实不再被象征秩序所结构，调整着想像的蔓生的幻想直接控制了它。正是在此，暴力登上舞台，假借精神病的**行为通道**。

哈姆雷特，那个歇斯底里者，隐藏在挂毯后，观察着祈祷着的

克劳迪亚斯，他不能决定是否用剑来刺杀克劳迪亚斯：他刺杀克劳迪亚斯的血肉之躯也将是对克劳迪亚斯的崇高实体的打击，是对"在他之中甚于在他自己之中"的东西即对象 a 的打击？哈姆雷特的怀疑使我们能够理解精神病的**行为通道的否定性**。在精神病中，a 并没有被排除在现实之外，它只是没有作为它的形式框的虚空而发挥作用。所以，与歇斯底里相反，精神病患者并不怀疑，他知道 a 被包容在现实中；这就是为什么他能够行动并实际上杀死他者并因此对 a 进行打击的原因。精神病的**行为通道**将被视为一种绝望的企图，即主体通过暴力从现实中驱逐**对象** a，并因此获得通往现实的通道。（当某物在现实中被遗漏时，"现实的丧失"并不引起精神病，但是，当现实中存在着**过多**的一种（大写）**物**时，情况则相反。）对 a 的这种驱逐也生产了"非理性的"战争暴力的母体。在此，理查德·罗蒂对奥威尔《1984》的解读或许能够提供一些帮助。就温斯顿在奥布林——他的折磨者——的控制中崩溃来说，罗蒂指出，人们能够体验到：

> 回顾往事，自言自语的最终的羞辱，"既然我已经相信或者渴望这个，我永远不能成为我所希望的那样、所曾经想我是的那样。我正在讲给我自己听的我自己的故事……不再有意义。我不再拥有一个可以弄清楚的自我。不存在这样一个世界，在其中，我可以活生生地描绘我自己，因为没有这样一个词表，在其中，我能够讲述一个关于我自己的连贯的故事。"对于温斯顿来说，他不能诚实地说出并仍然能够重新振作起来的句子是"去对付朱丽叶罢！"世上最糟糕的事是碰巧变成不诚实的人。但是由此推断，我们每一个人都同某种句子和某一类事保持着同样的关系。[30]

拉康精神分析的基本命题之一是，压缩着主体超想像认同的内核的这个句子或这件事，不可还原地同象征结构保持着离心关系，而象征结构规定了主体的身份：只要付出他的暂时的**性机能丧失**这种代价，主体就能够对抗这个外密的内核。这是拉康关于幻想的公式——$◇a——所指明的东西：这个奇怪的、外密的身体（信仰、欲望、命题）形成了他或她存在的核心，主体在它面前自我擦除，[31]仅仅回忆一下当我们最隐秘的快感的模式公开地暴露时我们的脸是如何红的就足够了：我们想钻到地底下。换句话说，性机能丧失恐怖见证了幻想的核心部分和象征叙事结构之间的不可约分的不和：当我冒险对抗这个核心部分时，"我正在对自己讲述的关于自己的故事便不再有意义"，"我不再拥有一个可能理解的自我"，或者用拉康的术语来说，大他者（象征秩序）崩溃成小他者、对象 a、幻想-对象。把对象 a 从现实的领域中抽离出来，使得现实领域获得了其连续性：在性机能丧失恐怖中，对象 a 不再被抽离，它获得了完全的在场。因此，不仅构造我的现实分裂的象征结构获得了完全的在场，而且我的快感的幻想的内核也因被揭露，而遭到攻击。

或许，在某种意义上，并不存在比主体所遭遇的——主体被迫违心地向公众观点暴露在他或她自身中的对象 a——更大的暴力。并且，顺便一提的是，反对强奸的最高论据便在这里：在某种意义上，即使男性沙文主义是对的——即使某些妇女不知怎的也确实想被强暴，再没有任何比强迫一个妇女违心地顺从她的欲望更为丢脸的事。当莎士比亚剧中的科里奥兰纳斯拒绝"hear my nothings monster'd"时，他所想到的正是这一点：他宁愿成为一个叛逆者而不愿采取公开的自夸和暴露"无"（nothing），那是他的存在的内核。

因此，当前的波斯尼亚战争是"后现代"战争的一个范例，它以

一种示范性的方式使自我罪恶、超我罪恶和本我罪恶这个三位一体物质化。我们在此讨论的是极端的物质暴力,征服领土、抢劫;是一种象征暴力,解构敌人的象征世界、"文化屠杀"、作为"共同体正在给自己讲述的关于自身的故事不再具有意义"的一个后果;并且,在最激烈的水平上,是一种努力,对包含在他者之中的不能忍受的剩余快感、a 的致命一击。因为仇恨并没有被限制在其对象的"实际占有物"中而是朝向它的真实内核、对象 a,那些"在对象中甚于在自身中"的东西、被仇恨的对象**在严格意义上是不可毁灭的**:我们越是破坏现实中的对象,它的崇高的内核就越是更加有力地在我们面前出现。

在纳粹德国的犹太人那里(他们越是被残酷地消灭,活下来的那些人获得的维度就越恐怖),这个悖论已经出现;今天,我们认为它出现在波斯尼亚的穆斯林的遭遇中:他们越是被赶尽杀绝,在塞尔维亚人的眼中,"穆斯林原教旨主义"的危险就越是有力。我们同剩余快感——它在他者之中"打扰我们"——的这种创伤性的真实内核之间的关系在幻想中被建构(关于他者的全能的幻想,关于"他们的"奇怪的性实践的幻想等)。正是在这种意义上,战争也总是一种幻想的战争。

针对这种"后现代"战争的社会背景,巴里巴尔[32]尖锐地阐明了当代种族主义对"经典的"种族主义的双重取代。经典的种族主义作为民族主义的补充发挥作用:它是一种派生的形式,依靠民族身份声称的背景而出现,并且表明其"病态的"加强、否定、颠覆、朝"内在的"他性方向的变化、朝外在身体的变化,那种外在的身体从内部威胁着我们**的民族身体**。今天,这种关系似乎被颠倒了,或用黑格尔的话来说,自我自身:民族主义自身承担着种族主义的一个类别或补充的作用,作为与"内部的"外在身体进行的划界而起作用。因此,今天,"非种族主义的民族主义"在形式上是不可能

的，因为民族主义自身，正是在其观念中，被定位为种族主义的一种(我们声称自己的民族身份总是“从内部”威胁着我们的那些“他者”)。左派对“非侵略性的”、“好的”民族主义的怀疑——怀疑在小的、被威胁的民族之“好的”民族主义与“坏的”侵略的民族主义之间划分出一条清晰的界线的可能性——因此完全是正当的。

在种族主义自身领域的内部，这种替代的相似物是反犹主义角色的结构性变迁。在经典种族主义中，反犹主义是作为一种例外而起作用的。例如，在纳粹的话语中，对待犹太人的态度(他们是德国人自己的阴森可怕的翻版，就这点而论，他们必须被消灭)完全不同于对待其他下等民族的态度，纳粹对于这些民族的态度不是消灭他们而仅是统治他们——他们不得不在民族的等级制中采取他们的“恰当位置”。犹太人是一个令人不安的要素，它煽动其他下等民族进行反抗，因此只有通过消灭犹太人，其他的民族才将会接受他们恰当的从属位置。然而，今天，发生了一种特别的颠倒：我们正面临着一个**普遍化的反犹主义**，即每一个种族的“他性”都被视为一种阴森可怕的翻版，它威胁着我们的快感；简而言之，“规范的”、非例外的、非反犹的种族主义不再可能。大屠杀隐喻的普遍化(就每一种种族清洗而言，都可以说它比得上纳粹的大屠杀)，超出了它可能的面貌，并因此建立在事物自身的内在逻辑上，建立在反闪米特主义的普遍化上。

种和类之间位置的这种颠倒和变化，依赖于作为认同种族之(大写)物的主导框架的民族-国家的逐渐分裂。今天，这个框架受到两方面的袭击，一方面是整合的跨国进程，另一方面是新的地方的、民族内部的、种族的以及原种族的认同形式的出现(包括“同性恋民族”)。在这个全球领域内，每一个种族差异当然地被视为“内部的”。这就是为什么每一种民族主义都已经是种族主义的一个

种类，且每一种种族主义也都已经拥有了反犹主义的结构的原因。

穿越幻想

阿道斯·赫胥黎的《幕后操纵者》，佩里·约瑟夫——大主教黎塞留的政治顾问——的传记，应该成为每一个试图厘清伦理学与幻想之间朦胧的关系的人的必读书。在一部对现代欧洲史的文学重构中，如果人们试图孤立地理解那些破坏事件“正常”进程的插曲并且引入不平衡（这种不平衡的最终后果是我们世纪的两次世界大战），这个角色的主要候选者无疑是17世纪上半叶“三十年战争”中德意志帝国的分配——作为这种分配的一个结果，德国的民族国家地位的声称被推迟了。进一步，在这种虚构的重构中，如果存在着这样一个人，他能够被认为对灾难性的后果负责任，主要的候选人便是佩里·约瑟夫，他运用他的突出的耍弄阴谋诡计的能力，成功地在新教阵营中制造了一种分裂，在天主教的法国和新教的瑞典之间缔结了协定，并因此转移了对德领土战争的中心。

约瑟夫是那些阴谋的、马基雅维利主义的政客的根本体现，这些政客为了政治理由而准备牺牲数千生命和诉诸间谍、谎言、谋杀和掠夺。但是——这是赫胥黎所迷恋的特点——同一个约瑟夫存在着另一面：他不仅是一个牧师而且是一个鼓吹真正仁慈的神秘主义者。每个夜晚，在一天痛苦的和曲折的外交阴谋之后，他总是陷入沉思；他的神秘主义形象证明了一种相当于圣特里萨或格罗斯的约翰的真实性；他有规律地同法国一个小修道院的修女们保持着联系，并且总是抽出时间来对她们的精神痛苦进行劝告……我们将如何把这种两面性结合起来？在这个至关重大的立场上，

赫胥黎自己逃避了真正的悖论而选择了一种简单的方法，对所谓的约瑟夫的神秘主义经验自身的弱点提出责备：其过分的基督教中心主义，其对体验基督痛苦的格罗斯方式的迷恋，产生了一种责任，使得不计后果地操纵其他人民的痛苦成为可能。（因此，赫胥黎厌恶基督教，转向从东方的智慧中寻求精神的救赎。）然而，我们必须做的事情正好是坚持这种似乎不可能的联系：一个人能够成为恐怖的阴谋者，然而他的“自我理解”、他的存在的-宗教体验却能够是完美的、“真实的”。没有一种“非意识形态的”自我经验——尽其可能的“本真性”——能够保证恐怖的政治学不会以它的名义得以实现。陀思妥耶夫斯基的《克拉玛佐夫兄弟》不是这种悖论的最高的文学例子吗？如我们从其死后出版的书的梗概中所知，正是阿辽莎，那个天真的和在精神上谦逊的模范，在未写完的续集中，成为革命的恐怖主义者。

今天，访谈“居家的”光头党成为一种时髦，通过访谈说明在家庭环境中他们如何是“像我们一样的规矩人”，他们关心家庭成员，是温柔的丈夫或儿子。在此，我们不得不忍受一种矛盾：一个能够粗暴地袭击移民的人在他的家庭环境中却能够成为一个钟情的丈夫，照顾他的年老体弱的丈母娘……居家的光头党的例子甚至比佩里·约瑟夫的例子更为清楚，因为我们在此正涉及一种黑格尔主义的“对立的同一”的示范性例子：一个冷酷的光头党成员不是多情的居家男人的外在对立面——他者，而正是*在他的他性中的多情的居家男人*，即当他的安全的家庭受到威胁时，他表现出同一个人的残暴的反应。换句话说，光头党陷入一种狂怒状态并且痛打“他们”并没有任何“更深的”理性或意识形态根据，而仅仅因为“这使他感觉良好”；这些光头党人是不同形态的所谓“消费社会”的自恋的个体：把他们区别出来的那道界线极其细微；它包括一个纯粹的形式变换，因为我们涉及的是同一个基本态度，这种态度被

铭写在“社会所允许的”东西的意识形态框架的内部或外部。

在先前提到的例子中，公法和它的淫秽的、阴暗的、隐蔽的方面（“红色规范”、三K党）之间存在着构造性的意识形态分裂，要看清光头党同这些例子的差异并不困难。光头党的例子几乎对称性地颠倒了前面的例子：其中，表面自身被弄污了——光头党完全是在公众视野中来实施《少数好男人》中那两个士兵或三K党人在黑暗中所做的事，反之，“诚实的”、“人道的”一面退回到私人空间中。尽管他的公共行为残暴，光头党在私下里是一个像我们一样热情的男人，他爱他的母亲等……我们拥有一张隐藏在温柔、诚实、“人道”背景中的恐怖面孔，而不是一个带着淫秽的背面的公共法则-和-秩序面孔。这种差异正是传统权力的和“极权主义的”权力之间的差异：在传统权力中，超我是在暗中起作用的，而在“极权主义的”秩序中，它却接管了公共空间，所谓“热烈的仁慈”却表现为人们的私人特点，对于那些人来说，**历史**的必然性强加了淫秽的恐怖的完成……

在前南斯拉夫发生的最近事件证明，由我们任意处置的最愚蠢的谚语之一即是臭名昭著的“理解即宽恕”。就波斯尼亚发生的种族屠杀来说，这将意味着什么？“理解”塞尔维亚人即是换位到自我理解上，“重新体验”他们认识和证明他们行为正当性的方法——陷人塞尔维亚人神话的小古董中，通过这种神话，塞尔维亚人讲述他们历史的自我体验。在此人们不得不忍受的悖论是，塞尔维亚人所犯下的恶行绝没有削弱真实性以及一种悲惨的美丽，这些东西维持着他们的神话。

经受拉康“穿越幻想”之洗礼的精神分析的伦理态度便在此：我们有义务同我们最“本真的”梦、同担保我们象征世界连续性的神话保持距离。

注　释

① 这也有助于理解美国军队反对同性恋在部队的合法化：军队生活的力比多结构潜在地就是同性恋的，即“(部队)共同体的精神”开启了一种否定的同性恋，一种被反对、被阻碍获得目标的同性恋。因此，对同性恋的公开承认将破坏反常的“升华”，是这种升华形成了“(部队)共同体精神”的基础。

② 根据我们刚才所言，为什么萨德自己不是一个萨德主义者这一点应该是清晰的：通过在他的书中公开地展示萨德主义的逻辑，他推翻了它，使它不起作用——这正好是不能被严格意义上的萨德主义所忍受的姿态。严格的萨德主义是制度权力的“夜间的”、淫秽的阴暗面；它不能公开地暴露出来而维持下去。(正是在这种意义上，拉康指出，萨德不是他自己的萨德主义的幻想的牺牲品：它是一种同这种幻想的距离，它使他能够颠覆它的功能。)萨德著作的整个内容是“萨德主义的”，其中，非-萨德主义的元素仅仅是它的阐明立场，即存在着一个准备阐述它的主体。这种诉诸言语的行为带来一种萨德主义的幻想，这种幻想把萨德自己定位在受害人那一边。

③ 参阅 Jean-Claude Milner, *Les noms indistincts*, Paris: Seuil 1981。

④ Louis Althusser, 'Ideology and Ideological State Apparatuses', in *Essays in Ideology*, London: Verso 1984, p. 163.

⑤ 想要更详细地了解“一封信总是能够到达其目的地”是如何得到解释的，请参阅 Slavoj Žižek, *Enjoy Your Symptom*! 的第一章, New York: Routledge 1992。

⑥ 在这里我采用了亨利·克里普斯的敏锐的观察资料，参阅其优秀的未出版的原稿 'The Subject of Althusser and Lacan', (Department of Communication, University of Pittsburgh)。

⑦ 纯理论结论的一个类似的例子似乎是自由的观念，就像我的象征身份被

悬置时"介于两种死亡之间"的状态——从安提戈涅到坡的瓦尔德玛，所有的范例都来自文学领域，这是偶然的吗？"介于两种死亡之间"的状态依然可以由日常经验所例证。当我接起电话，听到一个不熟悉的声音说："玛丽，是你吗？"时——很明显这是一个拨错电话号码的例子，我总是忍不住(我并没有真的这么做，然而，柏拉图说过，有两种人，第一种人是真的做了卑鄙下流的事，第二种人只是设想着去做这些事)——一瞬间，忍不住要给出一个在电话那端引起恐慌的回答——会说："你还不知道啊？她出事啦，刚刚被救护车拉走，能不能活下来还不能确信！"要不然就是"她刚刚离开罗伯特的怀抱！"……在像这样的情形中，有那么一会儿我被允许似乎是从象征空无的方面来说话(因为——至少是在欧洲——你所拨打的电话号码单子是不会附在电话账单上的)：没有人会认出我，所以我是自由的，不需要为我所说的话负任何责任。

在这里只是病态想像的一个例子在同性恋群体的案例中却呈现了悲剧的伦理色彩。换句话说，在旧金山最近存在的倾向就是冒险并忽视"性交安全"的警告——艾滋病就在前方这个确定的事实被认为比推迟防守妥协的不确定性更加可取。或者，正如卡斯特罗街同性恋之一所说："当你知道你的 HIV 是阳性时，你就终于自由了。"这里自由恰恰指明了介于两种死亡之间的状态，这时主体是"活着的，虽然已经被打上了死亡的烙印"——死亡的阴影使他免受象征联结的约束。

基斯洛夫斯基的《蓝》是《三颜色》三部曲的第一部，它展示了这种彻底自由的僵局：电影的主题是"抽象的自由"与主体深嵌其中的整个象征传统的决裂(的不可能性)。在经历了丈夫和孩子的悲剧性死亡之后，妻子(朱丽亚·比诺什)竭力摆脱过去的幽灵，她重新开始她的生活(与朋友断交，变化住址，不理会丈夫的艺术遗产，等等)。因此，电影标题中的《蓝》就有效地代表了"自由"，这是法国大革命"三种颜色"中的第一种，自由、平等、博爱——基斯洛夫斯基聪明地决定在最"隐私的"、显然属于"非政治的"领域内来揭开政治-意识形态的自由观念的结果。

⑧ 第一次出版于 Louis Althusser, *Écrits sur la psychanalyse*, Paris: Stock/IMEC 1993。

⑨ 同上书，第 131 页。

⑩ 同上书，第 164—166 页。

⑪ 这种不被承认的主体的问题式也对阿尔都塞关于精神分析的反思打上了标记。阿尔都塞对逆移情胜于移情的热烈主张正是旨在削弱这样的认识论障碍，这种障碍把陷于想像的移情陷阱中的被分析者与已经从其约束中解脱出来的分析者本人分隔开来。因此，要点在于分析者本人被卷入到他的对象中，陷于移情，所以——正如阿尔都塞以其弗洛伊德的嘲讽式模仿腔调所述——人们不应该忘记分析者的逆移情也是移情的一个种类。（参见'Sur le transfert et le contre transfert'，同上书，第 175—186 页。）人们甚至忍不住要更进一步，声称这里所"返回"的是自我意识——这个阿尔都塞主义最终为人们所讨厌的事物——的问题式：声称移情总是-已经是逆移情（分析者在对被分析者的工作中，一直在进行着自我分析），这种声称不就是对康德和黑格尔基本主旨的一种变体吗？根据康德和黑格尔的基本主旨，（对象的）意识总是-已经是自我意识。

⑫ 参阅 Jon Elster, *Political Psychology* 第二章，Cambridge：Cambridge University Press 1993。

⑬ 然而，在民主政府和君主立宪政体中，也有这样的一个临界点，在这个点上，强加的必要性呈现为自由行为的一种形式：当总统或（君主立宪政体中的）国王把国会决定表现为他的自由行为时。这就是困扰着所有君主立宪政体鼓吹者的问题。比如，内克尔就坚持说国王对两个连续否决权的权利是必要的，因为这可以允许他在第二次的立法会议中向议会意愿屈服，又不至于看起来是被迫这样做的，即不失他的尊严和权威。（参阅 Elster, *Political Psychology*, p. 28。）

⑭ 参阅巴赞在《一丝邪恶》中有关奎因兰（Quinlan）这种类型的描述："奎因兰在身体上是怪异的，但他在精神上也同样怪异吗？答案是肯定和否定。说它肯定是因为他因为自我防卫而犯了罪；说它否定是因为从一个更高的精神立场来看，至少在某些确定的方面，他优于诚实的、正直的、聪明的瓦加斯，这个瓦加斯总是缺乏生命感，我把它称作为莎士比亚风格。这些特殊的人物不应该由普通的法则来加以判断。他们比其他人虚弱和强壮……如此地强壮，是因为他们直接接触事物的真实本质，或者人们可以说，直接接触上帝。"（André Bazin, *Orson Welles*: *A Critical View*, New

York: Harper & Row 1979, p. 74.)

⑮ 威尔斯电影中男主人公的基本的力比多机体可以由其非凡的性格、典型的案例中所表现出来的有关方面所察觉:《崇高的阿姆伯森斯》(*Magnificent Ambersons*)中的乔治。解释者把《阿姆伯森斯》(*The Ambersons*)理解为《哈姆雷特》的变更是非常有道理的,像在《哈姆雷特》中一样,在这里关键的场景是男主人公与其母亲的对质。男主人公谴责母亲,说她计划中的与汽车制造商尤金的新的婚姻将会使她背叛他父亲死后的名声以及她的阶级的荣誉。然而,在《哈姆雷特》中,妈妈固执于她的性需要并背叛了他父亲死后的高贵名声;而在《阿姆伯森斯》中,儿子成功地打败了母亲:虽然母亲爱尤金,但她为了其对儿子的爱还是拒绝了尤金,结果,她的身体就像没有灵魂的空壳一样苟延残喘着。换句话说,赋予主体"传奇色彩"维度的东西是在争夺母亲之爱的恋母情节斗争中与外来人侵者对抗的胜利,是使他能够继续占据母亲生殖器的结构位置的胜利。

⑯ Jacques Lacan, *The four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Harmondsworth: Penguin 1979, p. 275.

⑰ 提及不向一个人的欲望妥协这个问题为接近基斯洛夫斯基的《维罗尼可的双重生活》开辟了一条道路,而没有陷人弥漫在电影中的反启蒙主义的新世纪的隆隆声中(两个维罗尼可之间"深深的"神秘联系,她们每一个人所感觉到的"她不是一个人"、她有一个相似者这种预兆)。电影的前半部分描述了波兰维罗尼可的短暂生命,她知道自己心脏有毛病,但她还是喜欢艺术(歌唱)的紧张,而不是安静的独居生活,为此选择,她付出的代价就是心脏病发作,死在了舞台上。另一个维罗尼可通过一种神秘的直觉"知道"了她的相似者的不幸命运,克制着自己不去仿效她的命运,直至最后,她避免了波兰维罗尼可的错误,选择了在一个小城镇中过一种安静的生活……但是波兰维罗尼可的选择真的是一个错误吗?两个维罗尼可,波兰的和法国的,不是像索福克勒斯中的安提戈涅和伊斯曼,或萨德中的朱丽亚和贾斯汀一样以同样的方式相互联系着吗?他们的差异不是取决于这样的事实吗?即波兰的维罗尼可坚持自己的欲望,而法国的维罗尼可向欲望妥协,坚守日常"人类的、太具有人性的"思考。换句话说,两个维罗尼可不是使我们面对了同一个人——她作出了两种根本对立的伦理

选择——的选择性历史吗？法国维罗尼可的"退缩"不就是因为她害怕自己真正欲望的后果吗？这个后果在她有关其相似者的命运前兆中表现得很明显。

⑱ 我本人在《斜视》(*Looking Awry*，Cambridge，MA：MIT Press 1991)的最后一章中屈服于这种诱惑，在那里，我提出"不要冒犯他人的幻想-空间"这个格言作为对坚持自己欲望的拉康伦理学的补充。

⑲ 想要了解拉康式的对康德伦理学的准确解读，请参阅 Alenka Zupančič，*Die Ethik des Realen*，Kant-Lacan，Vienna：Turia & Kant 1994。

⑳ Lacan，*The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*，p. 144.

㉑ 同上书，第 240 页。

㉒ 同上书，第 241 页。

㉓ 参阅 Slavoj Žižek，*Tarrying with the Negative*（Durham，NC：Duke University Press 1993)第六章。种族主义幻想对理性的-象征的论点的非灵敏性意味着幻想只能被显示，而不能够被大声地说出来。当然，在这里我们所想到的是维特根斯坦在其《逻辑哲学论》中所提出的我们可以谈论的以及只可以被展示的对立关系：我们可以谈论征兆、梦、口误等，我们可以解释它们，然而幻想——幽灵的骨架——是一种"(精神)生活的形式"，它只能够通过一种纯粹指示性的姿态来展示。

㉔ 为了澄清意识形态大厦淫秽的幽灵内核的这种剥离、这种公开上演悬置其正常机能的方式，让我们来回想一下个人经验中类似的现象：我们每个人都有一些隐私的习惯、措辞(昵称等)或手势，这些只会在最亲密的朋友或亲人这个最私人化的领域内才会使用：如果把这些习惯公开，结果必然是极度的窘迫和羞愧——我们恨不得找个地洞钻进去……

㉕ 歇斯底里-颠倒-精神错乱这三元组所固有的逻辑可以通过指涉问题在这三种情形的每一种中所具有的地位而得以精确地阐明。在歇斯底里症中，主体自身具有一个问题的地位，这个问题是向大他者提出的，清晰地说明了他对于自己在他者眼中地位的焦虑："对于他者来说我是什么？"在颠倒中，问题被置换在他者身上，即颠倒具有答案（比如说，了解人们真正地需要什么的斯大林共产主义者，他们与被敌方宣传搞得迷惑不清、失去方向的实际的人民是相反的），而问题被强加在他者身上，在这个他者身

上，颠倒竭力要激起焦虑。在精神错乱中，问题的维度消失了：从严格的答案意义上来看——这是一个没有问题的答案、是不能够被置于其符号性背景中的答案——精神病的征兆（如幻想）是“对真实存在物的回答”。精神病患者打破了交流的循环，在这个循环中，说话者从受话者那里以其真正的、反向的形式接受他自己的讯息，换句话说，在这个循环中，说话者通过他的演说似乎为潜在答案的空间配备了支持物。在精神错乱中，在没有其符号性背景的情况下，答案形成了。

㉖ 有可能这样推断，即“被窃取的信”差不多完全论及了国王性无能的结果：坡促使我们推定那封“被窃取的信”的秘密就是王后不正当的的风流韵事——如果不是因为国王不能满足她……她又为什么会去找情人呢？

㉗ 参阅 Joel Black, *The Aesthetics of Murder*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press 1991。

㉘ 这种折磨者完全地控制着女人，并阻止主体接近她，这个主体暴力爆发的最终目标，这种折磨者的神秘形象就是拉康所称呼的**父亲-快感**（pere—jouissance），这是女性快感的主人的幻想-形象——它是象征性-死亡的父亲的正对面，他的死恰恰意味着他对快感是完全不了解的。有关**父亲快感**的这个形象，请参阅 Žižek, *Enjoy Your Enjoyment*! 第四章。

㉙ 从约翰·福特的《检查员》到马丁·斯考塞西的《出租车司机》，这种构象运转在整个美国电影系列中。在《出租车司机》中，特拉维斯（罗伯特·德·尼奥）为了解决他与那个拒绝被他解救的年轻妓女（朱迪·福斯特）之间关系的僵局而采取暴力的行为通道。参阅 Black, *The Aesthetics of Murder* 第四章。

㉚ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press 1989, p. 179.

㉛ 有关黑色电影（film noir）中性机能丧失恐怖和健忘症（丧失记忆和个人身份感）主题之间的关联，请参阅 Žižek, *Enjoy Your Symptom!* 第五章。

㉜ 未出版的手稿，“暴力和政治”（‘Violence et politique’），第 24—25 页。

第二部分　妇　　女

四　典雅爱情，或作为大写之物的妇女

在放纵的年代，性交并不比在办公室某个黑暗的角落里的"干一下"更是那么回事，为什么还要讨论典雅爱情？典雅爱情已经过时，它被现代风格替代已久，这种印象作为一种诱惑使我们失去判断，典雅爱情这个逻辑究竟如何依然定义着关键性的因素，在其中，两性发生关系。然而，这个断言绝非暗示了一个进化模式，通过它典雅爱情提供了一个基本的母体，我们从中引出它随后的、更为复杂的变体。相反，我们的主题是，必须回溯性地解读历史，如马克思指出的那样，人体解剖是猴体解剖的钥匙。仅仅在19世纪末随着性受虐狂和性受虐狂夫妻的出现，我们才能够理解典雅爱情的力比多机制。

四　典雅爱情，或作为大写之物的妇女

在放纵的年代，性交并不比在办公室某个黑暗的角落里的"干一下"更是那么回事，为什么还要讨论典雅爱情？典雅爱情已经过时，它被现代风格替代已久，这种印象作为一种诱惑使我们失去判断，典雅爱情这个逻辑究竟如何依然定义着关键性的因素，在其中，两性发生关系。然而，这个断言绝非暗示了一个进化模式，通过它典雅爱情提供了一个基本的母体，我们从中引出它随后的、更为复杂的变体。相反，我们的主题是，必须回溯性地解读历史，如马克思指出的那样，人体解剖是猴体解剖的钥匙。仅仅在19世纪末随着性受虐狂和性受虐狂夫妻的出现，我们才能够理解典雅爱情的力比多机制。

典雅爱情的性受虐狂戏剧

关于典雅爱情，第一个必须绕过的陷阱是“贵夫人是崇高对象”这种错误的观念。通常，在典雅爱情中，一个人会经历精神升华的过程，从原始的肉欲垂涎转向崇高的精神渴望。因此，贵夫人被视为进入更高的宗教迷恋氛围的精神指南，就同但丁的比阿特丽斯(《神曲》中人物)一样。同这种观念相反，拉康强调掩饰此种精神化的一系列特点：处在典雅爱情中的贵夫人失去了具体的特点并被描述成一种抽象理想，因此“作家们已经指出，所有诗人似乎都在描述同一类人……在诗歌领域，女性对象失去了全部的真实实体”①。不管怎样，贵夫人的这个抽象特点与精神的纯化是无关的；或者更恰当地说，它指向一种抽象，这种抽象属于冰冷的、遥远的和无人性的伴侣——贵夫人绝不是热情的、同情的、善解人意的同类人：

> 依赖一种升华形式，艺术、诗歌创造的细节存在于对象——我仅仅能够将其描述为恐怖的、无人性的伴侣——的安置中。
>
> 贵夫人的特点绝不会由她的任何真实的、具体的德行来勾勒，如她的聪颖、审慎甚至能力。如果她被描述为聪颖的，那仅仅因为她体现了一个非物质的智慧，或它的功能更甚于她行使了这些功能。相反，她在强加于她的仆人的测试中尽可能地专横。②

因此骑士同贵夫人所保持的关系是臣民-奴隶、臣仆同他的封建的

主人-君主之间的关系,主子迫使他屈从于无意义的、令人不可忍受的、不可能的、专横的、反复无常的折磨之中。正是为了强调这些折磨的非精神特点,拉康引用了一首有关一位夫人的诗,那位夫人命令她的仆人来舔她的屁股。这首诗包含着诗人的抱怨,他趴下来时所闻的臭气(人们应该了解中世纪时个人卫生的恶劣状况)、在他履行责任时那位夫人把尿撒在他头上的危险等……因此,这位夫人离任何纯粹的精神性要多远有多远。在彻底的**他性**的意义上,她承担着无人性的伴侣的功能,这种他性同我们的需求和欲望完全是不可比较的。因此,她同时又是一种机器人,一种任意地吐出无意义需求的机器。

这种绝对的、高深莫测的**他性**和纯粹机器的一致性赋予贵夫人以离奇的、荒谬的个性:贵夫人是**他者**,而不是我们的"同一类人",也就是说,她是这样一种人,同她之间没有任何感情是可能的。这个创伤性的**他性**是拉康通过弗洛伊德的(大写)物的概念指明的东西,它是一个"总是返回它的位置"的物-实在[3]、抵抗象征化的硬核。女性的理想化及其向一种精神的、虚空的理念的提升,因此被当作是一种严格意义上的派生现象:一种自恋的投射,其功能是遮蔽她的创伤性维度。在这种精确的和限定的意义上,拉康承认:"在典雅爱情之意识形态中清晰地获得的理想化提升的要素当然已经被证明,它基本上是对个性的自恋"。[4]由于被剥夺了真实的物质,女性便承担起镜子的功能,主体把自己的自恋理想投射到它的上面。换句话来说,如克里斯蒂纳·罗塞蒂在叙述丹特·加布雷·罗塞蒂与伊利莎白·西道尔的关系的14行诗《在艺术家的工作室中》中所述,女性"不是作为她自己,而且作为他的梦"出现的。[5]无论如何,对于拉康来说,至关重大的特色存在于其他的地方:

> 镜子或许有时会暗示自恋的机制，特别是随后我们将遭遇到的破坏或攻击性的维度。但是，它也起着另一种作用，一种作为界限的作用。它是不能被穿过的那个东西，并且它参与的惟一组织便是对象的不可能接近性的那种。[6]

因此，在相信一些老生常谈——典雅爱情中的贵夫人与实际的妇女无关，她代表着男人的自恋投射，这种投射包括对有血有肉的女人的禁欲——之前，我们不得不回答这个问题：那个空的表面来自何方？那个为可能（发生）的投射打开了空间的冰冷的、中立的屏幕，它来自何处？也就是说，如果男人们将把他们的自恋理想投射到镜子上，无声的镜面必须已经在那儿。这个表面作为现实中的一种"黑洞"发挥着一种界限的作用，其**彼岸**是难以接近的。

典雅爱情的下一个至关重大的特点是，它完全是一种礼貌和礼节之事；它同某种冲破一切障碍、无视一切社会规则的基本激情无关。我们面对的是一种严格的虚构形式，是一种"好像"那样的社会游戏，其中，一个男人假装他爱上的人是一个难以接近的夫人。正是上述这种特点使我们能够在典雅爱情和一种现象——起初似乎无论如何都与典雅爱情无关——之间建立联系，这种现象就是性受虐狂，作为一种特别的颠倒形式，它最初是在19世纪中期萨塞尔-马索赫的文学作品和生活实践中得到清晰阐述的。在关于性受虐狂的著名研究中[7]，吉尔·德鲁兹证明，性受虐狂并不一定被视为萨德主义的简单的对称的颠倒。萨德主义者及其受害人永远不会形成一种"施虐-受虐狂"互补的结合。德鲁兹提出的引起人们注意的这些特点证明了萨德主义和性受虐狂之间的不对称，在这些特点中，至关重要的一个是否定形式的对立。在萨德主义中我们遭遇到直接的否定、暴力的解构和折磨，而在性受虐狂中否定采取否认的形式，即假装的形式，一种"好像"的形式，它们悬

置了现实。

对第一种对立的更近的依附是机构和契约的对立。萨德主义遵从机构的逻辑、机构权力的逻辑，它折磨它的受害人并且从受害人的无助的反抗中取乐。更准确地说，萨德主义在淫秽的、超我的阴暗面起作用，这一阴暗面必然地像阴影一样补充和加强着“公共的”法则。相反，性受虐狂则取决于受害者的标准：正是受害者自己（在性受虐狂关系中的仆人），他同主人（妇女）缔结了一个契约，授予她以她认为合适的任何方式（在契约规定的条款范围内）来羞辱他的权力，并保证他“按照至高无上的夫人的兴致”（萨塞尔-马索赫语）来行事。因此，正是仆人创作了剧本，即实际上是他牵着绳子并指示着妇女（**统治者**）行动，他谋划了自己的被奴役状况。⑧一种更深层的不同的特点是，与萨德主义相反，性受虐狂天生地就是戏剧性的，暴力在极大程度上是假装出来的，甚至当它是“真的”时候，它也是情节的一个组成部分，是戏剧表演的部分。而且，暴力永远不会被执行，永远不会结束，它总是保持缓期执行，就好像一个中断的动作的无休止的重复。

正是这种否认的逻辑使我们能够把握性受虐狂态度的基本悖论。这也就是，如何观察典型的性受虐狂情景？男性-仆人用一种冷淡的、事务性的方式同妇女-主人签定了契约条款：她将对他所做的，无休止地排练的场景，她穿的衣服，在真实的、身体的折磨方面的程度（她鞭打他的激烈程度、她用链子绑他的方式，她用高跟鞋尖踢他的什么部位，等等）。当他们最终完成严格意义的性受虐狂游戏时，性受虐狂者经常地保持一种反思性的距离；他永不会真正地付出自己的感情或者完全地在游戏中放任自己；在游戏中，他能够突然采取导演的姿态，发出准确的指令（在那个点上多加一点压力，重复那个动作……），从而丝毫不“破坏幻觉”。一旦游戏结束，性受虐狂者会重新采取一种令人尊敬的资产阶级的态度并且

开始用一种平常的、事务性的方式同至高无上的贵夫人谈话："谢谢你的帮忙。下个礼拜同一时间见？"等等。在此至关重要的是性受虐狂者最隐蔽的激情的总体的自我外在化：最隐蔽的欲望成为契约和沉着的协商的对象。性受虐狂戏剧的本质因此完全地是"非心理学的"：超现实的充满激情的性受虐狂游戏虽然悬置了社会现实，但是仍然很容易地适合于那种日常现实。⑨

因此，当拉康一而再地坚持精神分析不是心理学时，他考虑的东西在最纯粹形式上被性受虐狂现象所例证。性受虐狂使我们面对作为"虚构"秩序的符号秩序的悖论：在我们所戴的面具中，在我们所玩的游戏中，在我们所遵从的"虚构"中，存在着的真理比隐藏在面具背后的要多。性受虐狂的存在内核外在化于导演的游戏中，他同这种游戏保持着经常性的距离。并且暴力的实在正好爆发于性受虐狂的歇斯底里状态——当主体拒绝他的他者快感的对象-手段的角色时，当他震惊于存在的前景在他者的眼中被还原为对象 a 时，为了逃出这种僵局，他求助于行为通道，针对他者的"非理性的"暴力。在 P. D. 詹姆斯《爱好死亡》的结尾，凶手描述了犯罪的环境，并且让人们认识到，克服他的犹豫不决和促使他采取凶杀行动的因素是受害人（保罗·贝罗纳爵士）的态度：

> 他想死，上帝使他堕落，他想它！他实际上寻求它。他能够阻止我，请求、争辩、抵抗。他可以讨饶，"不，请不要那样。求你啦！"这便是我希望从他那里得到的东西。仅仅是一句话……然而他轻蔑地看着我……那时他知道。当然他知道。他如果不是那样和我说话，好像我不是一个人似的，我就不会杀他。⑩

他甚至看起来都不吃惊。他应该被吓坏了。他应该阻止

它发生……他仅仅看着我，似乎在说："正是你。它一定是你，这一点多么奇怪啊。"好像我没有选择，只能是一个工具。一个没脑子的工具。但是有选择。他也是。上帝啊，他能够阻止我。为什么他不阻止我呢？⑪

保罗·贝罗纳爵士在死前几天刚刚经历一种类似于象征死亡的"内在崩溃"：他从政府部长的位置上退下来并且断绝了他的全部的主要的"人类联系"，因此采取了一种圣徒的"排泄物的"立场，对象 a 的立场，这排除了任何主体间关系的移情。这种态度便是凶手发现的不能忍受的东西：他把自己的受害者理解为 $，一个分裂的主体，也就是说，他想杀死他，然而他同时等待着从受害人那里发生一种恐惧的、抵抗的信号，这个信号将阻止凶手实施谋杀。然而，受害人并没有发出这样的信号，而使得凶手主体化并承认他是一个（分裂的）主体。保罗爵士的不抵抗态度、冷漠的挑衅态度使凶手客体化，使他还原为一个他者意志的工具，并因此使他没有选择。简而言之，迫使凶手采取行动的正是他已经具有的杀死受害人这种欲望体验，而这同受害人的死亡驱力是一致的。

这种一致性使我们想起一个歇斯底里的男性"萨德主义者"证明其迫害妇女行为的正当性的方式："为什么她使我那样做？她其实希望我伤害她，她迫使我打她以便她能够从中获得快感，因此我把她打得鼻青脸肿并且教训她把我惹恼实际上意味着什么！"在此我们遭遇的是一个圆圈，在其中，对施于受害者的残酷行为的效果的理解（或误解）反作用地使伤害行为合法化了：我开始痛打一位妇女，正是在这个点上，当我感到自己完全地支配着她时，我却注意到我实际上是她的奴隶，因为她希望被打并且挑动我打她，我其实快疯了并且打她……⑫

典雅的"邪恶的小鬼"

在进一步的观察中，我们将如何把典雅爱情中的**贵夫人-对象**的不可理解性概念化呢？需要避免的主要误解是把这种不可理解性还原为欲望与禁止之间的简单的辩证法，据此只有当它被禁止时，我们才觊觎这个禁果，或引用弗洛伊德的经典表述：

> 一旦满足变得很容易，性欲的心理价值会减小。为了提高力比多，障碍是有必要的；并且满足的自然阻力一直都不充分，所以人们一直保留着传统的障碍以便能够享受爱之乐趣。⑬

在这种视角中，典雅爱情仅仅是作为提升对象价值的最激进战略而出现的，它表现为对其获得性提供传统的障碍。在他的《再一次》讨论班中，拉康对典雅爱情之悖论提出一个最简洁的说明，他说出了某些明显地相似然而根本上不同的东西："一种优雅的风度代表性关系的缺席，它假装正是我们设置了障碍。"⑭因此事情不仅仅是为了提高对象的价值，我们树立了附加的传统的障碍：阻止我们接近对象的外在障碍正巧存在于那里，产生幻想，没有这些幻想，对象可以直接接近对方，因此这样的障碍掩盖的东西是得到对象的内在不可能性。**贵夫人-物**所在之处最初是空的，她作为一种"黑洞"发挥着作用，主体的欲望是围绕这个"黑洞"建构的。欲望的空间是弯曲的，就像相对论中的空间；接近**客体-贵夫人**的惟一道路是非直接的、曲折的和迂回的道路——直接的过程使我们错失目标。这便是拉康所想的东西，关于典雅爱情，拉康提出"我们必须归之于在精神经济中的曲折谈判的那种意义"：

> 精神中的曲折道路并不总是设计用以调节快乐原则领域中被组织起来的东西以及使自身作为现实结构在场的东西这两种东西之间的交换。也存在着这样的曲折道路和障碍,它们被设计出来以便空泡领域同样地实现出来……典雅爱情中的技术——正好足够让我们理解那些或许有时成为事实的东西,那些正好在色情启发下论及性秩序的东西——是抑制、悬置和爱的中断(*amor interruptus*)的技术。谋划的典雅爱情放弃了先前被神秘地指涉为 *le don de merci* (源自同情的施舍)的东西,"同情的礼物"——尽管我们并不确切地知道它的含义——用弗洛伊德在《性学三论》中所使用的术语来表达,或多或少地属于性交前的爱抚氛围。⑮

因此,拉康强调了失真这个主题(在他关于"精神分析的伦理学"的讨论班中,关于典雅爱情的那一章的标题即是"典雅爱情是失真"):仅仅作为自己的阴影,以部分的、扭曲的形式从侧面来观察,对象才能够被理解,如果我们直接去看则什么也看不到,或仅仅看到一个空洞。用一种类似的方式,我们可以讨论时间的失真:仅仅通过不断的延缓,作为它的意义的缺席点,对象才是可获得的。因此,对象照字面意义是通过一种迂回网络、近似值和靠近弹——它的位置被包围着——而被创造出来的东西。在此升华开始发生了——在拉康的意义上,升华是一个对象上升为物之高贵:当一个对象、日常现实的一个部分发现自己处在一个不可能的物的位置时,"升华"便发生了。这些突然阻止我们接近某些普通对象的人为障碍的功能即在这里:它们把对象上升到物的替身的高度。这便是不可能之物如何变成被禁止物的方式:通过物与由于人为的障碍不可接近的某些客观对象之间的短路。

贵夫人作为不可接近的对象这个传统在我们的世纪是生动活泼的和适当的，例如在超现实主义中。只要回忆一下布努艾尔的《朦胧的欲望对象》就够了，在其中，一个妇女，通过一系列的荒谬的计谋，一而再再而三地推迟与她上了年纪的恋人的性交（例如，那个男人最终让她上了床，但是他发现在她的睡衣里面有一个由无数的结编织成的过时的胸衣，他不可能解开这些结……）。电影的魅力正在于根本的形而上的极限和琐碎的经验的障碍之间的无意义的短路。在此我们发现典雅爱情的逻辑和纯粹意义上的升华逻辑：一旦它发现自己处在一种（大写）物的位置上，某些通常的、日常的对象或行为便成为不能接近的或不可能实现的东西——虽然物应该容易接近，但不知何故整个世界却被迫适应于一而再再而三地生产难以理解的偶然性，这些偶然性阻止（人们）接近对象。布努艾尔自己非常清楚这种悖反的逻辑，在他的自传中，他提到"一种不可解释的简单欲望的实现的不可能性"，以及一个为这个主题提供了不同表现形式的完整的系列电影：在《一个罪犯的生涯》中，男主人公想实施一个简单的谋杀，但他全部的尝试都失败了；在《毁灭天使》中，一场舞会后，一群富人不能通过门槛而离开屋子；在《资产阶级的审慎魅力》中，两对夫妇希望共进晚餐，但是各种意外的因素一直阻碍着这一简单愿望的实现……

现在，这一点该清楚了，即是什么规定着关于欲望与禁止之间的通常的辩证法的差异：禁止的目的不是通过使接近对象更为困难来"提高它的价格"，而是使这个对象上升到（大写）物的层次、"黑洞"的层次，围绕着它，欲望被组织起来。因此，拉康对升华公式的转化被证明是合理的，这个公式包括把力比多从一个对象向另一个对象的转移，前者满足着某些具体的物质需要，后者则同这些需要没有明显的联系。例如，解构主义文学批评变成升华的攻

击性,探索人类身体的科学研究变成升华了的窥阴癖,等等。相反,拉康所说的升华,意思是力比多从"无用的"(大写)物之空洞向某种具体的物质的需求对象的转化,当这种对象占据(大写)物的位置时,它便呈现为一种崇高的质。⑯

因此典雅爱情中的贵夫人的悖论最终是弯道的悖论。我们的"正式"欲望是我们想同这位夫人睡觉,然而实际上,没有什么比一个宽宏大量地屈从于我们这种欲望的夫人更让我们感到恐惧——我们实际上期望的和想从她那里得到的东西只不过是另一种新的折磨,只不过是一种更长的延期。在《实践理性批判》中,康德打了一个比方,说一个生活放荡的人声称不能抵制满足他的非法性欲的诱惑,然而当他得知,作为他的通奸行为的代价,等待他的是绞架时,他突然发现竟然能够抵制那种诱惑(对康德来说,这是性欲的病态本质的证据;与康德相反,拉康声称一种真正的情欲的激情甚至将会因绞架而被激发……)。但是对于夫人的忠诚仆人来说,其选择以一种完全不同的方式被构造:或许他甚至宁愿因为直接满足他对夫人的欲望而上绞架。因此夫人承担着惟一的短路之功能,在这种短路中,欲望的对象自身与阻止它的满足的力量是一致的,在某种意义上说,对象"是"它自身的退场(取消)和撤回。

正是基于这个背景,人们必须思考经常被提到但仍然常常被误解的拉康所言的妇女的"男根"价值——他的等式"妇女=男根"。也就是说,正是同样的悖论赋予了作为阉割能指的男根能指的特点。"阉割意味着,快感必须被拒绝,因此它能够在颠倒的欲望法则之梯上被达到。"⑰这个"经济的悖论"怎样才切实可行?欲望的机制如何才能被"启动"?也就是说,主体怎样被迫放弃快感,不是为了其他更高的原因,而仅仅是为了得到它?或者——引用黑格尔同样的悖论的公式——我们仅仅通过丧失它而获得同一

性，这一点是如何可能的？这个难题只有一个解决方案：男根、快感的能指同时成为"阉割"的能指，即同一个能指不得不在指示快感的同时又指示它的丧失。这样，正是引诱我们追逐快感的那种力量引诱着我们拒斥它，这一点变得可能了。[18]

回到贵夫人这个话题：那么，我们把它理解为西方形而上学激情的化身，把它理解为形而上学的傲慢之过度的甚至是拙劣的例子，把它理解为把一个特殊实体或特点提升为全部存在根据的这种过度甚至是拙劣的例子，这样做合理吗？在进一步的检验中，什么东西构造了这种形而上学的或者朴素哲学的骄傲？让我们举一个可能让人吃惊的例子。在马克思那里，当他指出，生产作为生产、分配、交换和消费总体的四个环节之一，它同时包含着四个环节的总体性，并把自己的颜色涂在那个总体性上时，这是特别的哲学的维度在起作用。(黑格尔提出了同样的观点，他声称类概念有两个种，它自身和它的种，也就是说，总是它自身种的一种。)"哲学"或"形而上学"就是这种"绝对化"，这种把总体性的一个特殊环节提升到它的根据的做法，就是这种傲慢，它打碎了一个平衡整体的和谐。

让我们提一下约翰·L·奥斯丁和奥斯瓦德·杜克罗特对语言的两种理解。为什么把他们的著作当作"哲学"来看是合法的？奥斯丁把所有的动词分为言有所为(performatives，即述行)和言有所述(constatives)，这种区分还不是严格意义上的哲学：我们是通过他的"不平衡的"、"额外的"假设进入哲学的，这个假设是，每一个陈述包括言有所述已经是一种言有所为——述行，作为整体的两个环节之一，同时也即是整体。同样的情况发生在杜克罗特那里，他的主题是，每一个谓词除了其信息价值外，还有论证价值。只要我们仅仅着力于认识每一个谓词的信息水平和论证水平，即某一类信息如何"适合于"某些论证态度的特别模态，我们便依然

停留在客观科学的领域。我们通过那个“额外的”假设而进入哲学，即谓词本身包括它的信息内容，除了是一种浓缩的论证态度外什么也不是，所以我们永远不能从中“蒸馏出”它的未被某种论证态度所污染的“纯粹的”信息内容。当然，在此我们遭遇一种“非-全部”(non-all)的悖论：“不存在不被论证态度影响的谓词内容的方面”，这一事实并没有使我们有权作出某些表面上显而易见的普遍的结论，说“一个谓词的全部内容都是论证的”——仍然残留的难以捉摸的剩余，即拉康的**真实域**，尽管它不能在任何地方都被压制。

或许，这为思考海德格尔的“本体论的差别”提供了另一种方式：把它视为一种距离，这种距离在(特别的属性，被提升为)总体性的**根据**(Ground，**理由**、**原因**)和躲开了这个根据而其本身不能在其中“被设定为根据”的**真实域**之间形成裂缝。也就是说，“非-形而上学”不是一种缺乏傲慢的“平衡的”总体性，并不是这样一种总体性(或用海德格尔的术语说：实体的**整体**)，在其中没有特殊的方面或实体被提升为它的根据。实体领域从其推-定的(sup-positde)的依据中获得连续性，因此“非-形而上学”仅仅能够洞察**根据**和难以捉摸的**实在**之间的差异——尽管**实在**的客观内容(“现实”)是以**根据**为根据的，它还是逃避和破坏了**根据**的统治。

至此，再次回到**贵夫人**这个话题：夫人并不是形而上学**根据**的另一个名称，相反，她是自我撤销的**实在**的名称的一种，在某种意义上，实在使**根据**成为自身的根据(grounds the Ground itself)。所有实体的形而上学根据的名称之一是“至善”，就这点而言，作为(大写)**物**的**贵夫人**也能够被指定为彻底的**恶**的体现，爱德加·爱伦·坡在他的两个短篇《黑猫》和《邪恶的小鬼》中称之为“邪恶精神”的体现：

> 哲学对这种精神置之不理。虽然我不确信邪恶是人类内心原始冲动之一，但是我更不确信我的灵魂的存在……谁没有上百次地发现自己干过卑鄙或愚蠢之事，这仅仅因为他明知自己不可为吗？仅仅因为我们知法、懂法，我们就无视自己所作出的最可靠的判断而总想一次又一次地违法犯罪吗？(《黑猫》)

> 事实上，它是没有动机的**运动**，动机不是**动力**。在它的推动下，我们没有可理解的目标便行动了；或者，如果这是一种词语上的矛盾，我们可以修改这个陈述而这样来说，在它的推动下我们行动，因为我们**不**应该行动。在理论上，没有理由可能更加无理；但是实际上，不再有什么是更强大的……我确信我在呼吸，而且更加确信，对任何行为的错误或过失的自信是一种无法抗拒的力量，它迫使我们，单独地迫使我们按照它的要求行动。这种不可战胜的为错误而犯错的倾向没有分析的余地，也不可能对它的隐秘的要素进行判定。它是一种彻底的、原始的、基本的冲动。(《邪恶的小鬼》)

无动机的无根据行为(*acte gratuit*)的犯罪对艺术的吸引力是浪漫派理论的标准主题(艺术家的浪漫崇拜包含着作为罪犯的艺术家这个观念)，它深刻地表明，坡的公式(没有动机的运动，没有动力的动机)直接使人想起康德对审美经验的规定("无目的的合目的性"等)。在此，我们不能忽视一个至关重大的事实，是"你必须，因为不允许！"这个命令，也就是说，这是一种纯粹否定的行为根据，在这个根据上，一个行动的完成仅仅因为它是被禁止的——仅在不同的符号秩序中是可能(成立)的，在符号秩序中，否定规定本身具有客观的范围，在这个范围内，一个特征的**缺席**发挥着**客观特**

征的作用。因此坡的《邪恶的小鬼》标出了这个点，在这个点上，行为的动机似乎割断了它同经验对象的外在联系，自己单独地立足于一个自我指涉的内在圆圈之中，简而言之，坡的“小鬼”对应于严格的康德意义上的自由观点。

这种对康德的参照绝不是偶然的。根据康德，欲望能力并不拥有一个超验的地位，因为它完全依赖于病态的对象和动机。相反，拉康的目标在于说明这种能力的超验地位，也就是说，为我们的欲望说明一种动机的可能性，这种欲望完全不依赖于病态学(欲望的这样一个非病态的对象-原因是拉康的对象 a)。坡的《邪恶的小鬼》给我们提供了这样一种纯粹动机的直接例子：我完成一个行动，“仅仅因为它是被禁止的”，这时，我仍然驻留于普遍的-符号的领域中，无须参照任何经验-偶然的对象，即我完成的是在严格意义上非-病态的行为。因此，在这里，康德失算了。通过清扫关于病态动机的伦理学领域，他试图根绝的正是假借善名来作恶的可能性；然而，他实际上所做的是打开了一个新的恶的领域，这个恶比通常的“病态的”恶更加离奇。

示　　范

从 13 世纪到现时代，我们遭遇了典雅爱情这个母体的无数变体。例如，在《危险的关系》中，马奎斯·德·蒙特维尔与瓦尔蒙德之间的关系非常清楚地就是一个反复无常的夫人和她的仆人之间的关系。这里的悖论开启了仆人为了获得许诺的同情的状态而必须完成的任务的本质：他必须引诱其他的女人。他的痛苦经验要求，甚至在激情的顶点，他也必须同他的受害者保持一种冷淡的距离：正是在胜利的时刻，他必须通过无理由地抛弃她们来羞辱她

们,因此来证明他对夫人的忠诚。当瓦尔蒙德爱上了他的一个受害者(普里斯顿特·德·托洛维尔)并因此"背叛了他的责任"时,问题变得复杂了。马奎斯拒斥了他的借口(著名的"C'est pas ma faute":这超出了我们控制,就是事情……的方式),认为它有损瓦尔蒙德的尊严,认为它是对事物"病态的"状况(在这个术语的康德意义上来说的)的一种可怜的求助。她这样想是非常合理的。

因此,马奎斯对瓦尔蒙德"背叛"行为的反应严格地说是伦理的:瓦尔蒙德的借口与这道德怯懦者在不能履行其责任时所引用的借口是完全相同的——"这不能怪我,我的本性就是这样的,我只是不够坚强……"她对瓦尔蒙德所说的话使我们想起康德的格言"Du kannst, denn du sollst!"(你能,因为你必须!)。因此,马奎斯施于瓦尔蒙德的惩罚相当合适:他必须用同样的理由来断绝同托洛维尔的关系,即他必须写一封信给她,向她解释,如果他对她的激情已经熄灭,"这不是他的错",这只是事情发展到……的方式。

典雅爱情的另一个变体出现在塞拉诺·德·伯格拉克和罗克珊娜的故事中。塞拉诺耻于自己令人讨厌的先天缺陷(过长的鼻子),不敢向美丽的罗克珊娜表白自己的爱情;因此他在自己和罗克珊娜之间引入了一个年轻英俊的士兵,授权他成为自己的代理人,并通过他来表达自己的欲望。与其他反复无常的夫人一样,罗克珊娜要求她的恋人用文雅的诗一般的语言来表白他的爱情,而不幸的头脑简单的年轻士兵完不成这个任务,于是塞拉诺赶紧帮他,替这位从战场上回来的士兵写了一份热情洋溢的求爱信。结果是在两个阶段上展开的,悲剧的和闹剧的。罗克珊娜告诉士兵,她不仅仅爱他英俊的外表,更爱他优雅的心灵:她是如此深深地被他的信所打动,以至于即使他的外表受伤并因此变得丑陋,她也矢志不渝地爱他。士兵被这些话吓坏了:他认识到罗克珊娜并不

爱真实的他,她爱的其实是信的作者,换句话说,她不知不觉地爱上了塞拉诺。由于无法忍受这种折磨,士兵自杀式地发动了一场进攻并战死了。罗克珊娜进入修道院,在那里,她定期接待塞拉诺,从他那里了解巴黎的社会生活。在一次来访中,罗克珊娜请他大声地念她的已故恋人写给他的最后一封信。现在闹剧时刻开始了:罗克珊娜突然注意到塞拉诺并没有读那封信,他在背诵——因此证明了他是那封信的真正作者。她感到深深的震惊,她在这个残疾的游戏者身上认出了自己的真爱。但是一切都太迟了,塞拉诺已经在这次会见中受到了致命的伤害……

大卫·林奇的《心中狂野》的一个最痛苦和最令人困惑的情节同样只能依靠刻画典雅爱情特征的悬置逻辑母体才能理解。在一个汽车旅馆的单间里,威莱姆·达福对劳拉·邓施暴:他抚摸并逼迫她,侵犯她的隐秘部位并且用一种恐吓的语调反复地说"说干我!",即逼她说话,表明她同意性行为。这个丑陋的、令人不快的情节持续着,最后,当精疲力竭的邓用一种几乎听不到的声音发出"干我"时,达福突然停了下来,发出友好的微笑并高兴地说:"不,谢谢,我今天没空;下次我将乐意这样做……"他得到了他真正想得到的东西:不是性行为本身,仅仅是她同意与他发生性关系,她象征性的丢脸。在这里介入的东西是大他者的功能,跨主体的符号秩序:通过他的干预性的压力,他想勒索在大他者领域中对她的同意的铭刻、"注册"。

同一主题的相反的变化在特吕弗的《美国之夜》中的一个短暂的爱情情节中也发挥着作用。在驱车从旅馆到摄影棚的路上,汽车爆胎时,助理摄影师和场记员发现他们单独地在一个湖滨。这个助理追这个女孩已有一段时间了,他抓住机会发表了一大堆动人的演说,表白他如何想她,既然他俩有一个单独的机会,如果她同意同他发生性关系,这将对他如何如何;这个女孩简单地说:"好

的，为什么不?”并开始解她的裤扣……当然，这个非崇高的姿态完全把那个引诱者搞糊涂了，他本来是把她当作不可及的**贵夫人**。他只能结结巴巴地说："什么意思？就像那样?”这个情节与《心中狂野》中的那个情节一样是意外的拒绝姿态：男人辛辛苦苦得到了女人同意，男人对“好！”的反应却是拒绝去做。

在候麦的电影《在慕德家的一夜》中，我们遇到了典雅爱情之母体的一个更加精致的变种：典雅爱情提供了理解男主人公在片尾那个谎言的惟一逻辑。电影的中心部分描述的是男主人公与他的朋友慕德共度良宵；他们一直谈到凌晨并且甚至睡在同一张床上，但是并没有性交，这是由于男主人公优柔寡断——他不能抓住机会，因为他被一个神秘的金发碧眼的女人给迷住了，入夜之前他在一个教堂里看到了她。尽管他尚不知她是谁，但他却已经决定要娶她（也就是说，那个金发碧眼的女人是他的**贵夫人**）。最后的情节发生在数年之后。男主人公现在已经幸福地娶到了那个金发碧眼的女人，他在一个海滩上遇到了慕德；当他的妻子问他这个不认识的女人是谁时，男主人公说了一个谎——明显地对他不利；他告诉他的妻子，慕德是他在结婚前的最后一个情人。为什么要说这个谎？因为真相可能已经引起了悬置，慕德同样占据了**贵夫人**的位置，同她进行一次短暂的、不承担义务的性接触是不可能的，正是通过向他妻子说谎这种方式，通过声张他同慕德有性关系，他使她确信慕德不是他的**贵夫人**，而仅仅是一个短暂的朋友。

最近数十年来，关于典雅爱情的权威看法当然是悲观电影中的**致命的女人**形象：创伤性的**妇女-物**，通过她的贪婪的和反复无常的欲望，她使**无情的**男主人公堕落。在此，关键角色是由第三者（通常是黑社会老大）扮演的，迷人的女性“合法地”地属于他，他的出现使她不可接近并因此在她与男主人公之间的关系上打了违法

的记号。通过与她发生关系,男主人公背叛了父亲的形象,这个形象也是他的主人(在《玻璃钥匙》、《杀手》、《十字形》、《来自过去》等之中)。

典雅贵夫人和悲观电影世界中的致命的女人之间的联系令人吃惊:悲观电影世界中的致命的女人难道不正是骑士们发誓要为之当牛当马的至高无上的贵夫人的对立面吗?无情的男主人公难道没有因自己对她们的垂涎而感到羞愧吗?难道他没有因爱上她而恨她(和他自己)吗?难道他没有把他对她的爱体验为一种对他真正自我的背叛?不管怎样,如果我们记住贵夫人的原始的创伤形象,而不是其次要的强化,这种关系就很清楚了:与典雅贵夫人一样,致命的女人也是一个"无人性的伴侣",一个不可能与之保持任何关系的创伤的对象,一个强加了无意义的任性折磨的冷血空洞。⑲

从典雅游戏到《臭名昭著的游戏》

尼尔·乔丹的《臭名昭著的游戏》能够获得超常的和出人意料的成功,关键或许是它在典雅爱情这个主题上表达的最后变体。让我们回忆一下故事梗概:福格斯,一个IRA(爱尔兰共和军)成员,看守着一个被俘的英国黑人士兵,并同他建立了友好的关系;那个士兵请求福格斯,如果他被杀害,请福格斯去看望他的女朋友迪尔——伦敦郊区的一个理发师,给她带去最后的问候。那位士兵死后,福格斯从IRA开了小差,迁移到伦敦,找到一份瓦工工作并拜访那个士兵的女朋友,一个漂亮的黑人妇女。他爱上了她,但是她同他保持着一种暧昧的嘲讽的高贵的距离。最后,她向他的进攻屈服了,但是在他们上床之前,她离开了一小会儿,回来后穿

了一件透明的睡衣。当向她的身体投去贪婪一瞥的时候，福格斯突然发现了她的阴茎——“她”是一个易装癖者。大呕之下，他粗暴地推开了她。一阵颤动和大哭之后，她告诉他，她以为他一直知道事情的真相(在他对她的迷恋中，男主人公——也包括公众——都没有注意到大量的透露秘密的细节，包括他们经常约会的酒吧是易装癖聚会的地方)。这个失败的性遭遇的情节被构造为弗洛伊德所引用的作为拜物教原始创伤的情节的精确颠倒：孩子凝视的眼光顺着女性裸体器官向下滑动，在一个期望看到某物(一具阳物)的地方什么也没有看到，因此震惊——在《臭名昭著的游戏》这个案例中，震惊是在这时发生的，当眼睛在它期望什么也看不到的地方看到了某物。

在这个痛苦的发现之后，两人的关系颠倒了：现在的问题是迪尔狂热地爱上了福格斯，尽管她知道她的爱是不可能的。她从一个反复无常的和嘲弄的至高无上的贵夫人变成了一个处于绝望之爱中的脆弱的、感性的男仆之可怜形象。正是仅仅在这个点上，真正的爱情出现了，这种爱就像一个严格的拉康意义上的隐喻[20]：我们见证了崇高的时刻，被爱者伸出她的手“回报爱情”而变为爱人者。这个时刻标明爱情的“奇迹”、“真实域答案”的要素；同样地，它或许使我们把握了拉康在坚持主体自身拥有“真实域答案”的地位这一点时所考虑的东西。也就是说，直到被爱者具有对象地位这种颠倒为止：由于某种“在他之中超越于他”且他意识不到的东西，他被人爱上了——我永远不能回答下面的问题：“作为他者的对象，我是什么？他者在我身上看到了什么而引起了他的爱？”因此我们面对一个不对称——不仅是主体和客体之间的不对称，而且是在更为彻底的冲突意义上的不对称，爱人的人在被爱的人身上所看到的东西和被爱的人知道自己所是的东西之间的不对称。

在此，我们发现不可逃避的僵局，它定义了被爱者的位置：他者在我身上看到某种东西并且想从我身上得到某种东西，然而我不能给他我自己没有的东西——或如拉康所言，在被爱者拥有的东西与爱人者缺失的东西之间不存在什么关系。被爱者逃避这种僵局的惟一方式是向爱人者伸出他的双手"回报爱情"——在一种隐喻的姿态上，交换了他作为被爱者和爱人者的身份。这种颠倒标明了主体化的点：爱的对象变成主体，它马上响应了爱的呼唤。只有通过这种颠倒的方式，真正的爱才会出现：我真正地陷人恋爱中，不是简单地被他者身上的肖像画所迷惑，而是把他者、所爱的对象体验为脆弱的和迷失的，体验为缺乏"它"，并且我的爱因幸免于这个迷失而依然存在。

为了不忽视这个颠倒的地方，我们必须特别地注意：尽管我们现在用两个恋爱主体代替了爱者和被爱者的二元性，但是不对称仍然存在，因为它是对象自身，它似乎通过自身的主体化而承认了它的缺失。神秘的、迷幻的、难以捉摸的爱的对象暴露了它的僵局，并因此获得了另一个主体的身份，通过这一点，某种深深地令人不安和真正地令人反感的东西居留于这种颠倒之中。

我们在恐怖故事中遭遇到同样的颠倒：难道玛丽·雪莱的《弗兰肯斯坦》之中最崇高的时刻不就是怪物主体化的时刻——怪物-客体（它已经持续地被描述成一个残暴的杀人机器）开始以第一人物来说话，表明他的悲惨的、可怜的存在？所有根据雪莱《弗兰肯斯坦》拍摄的电影都回避了这个主体化的姿态，这是一种很强的征兆。或许，在典雅爱情中，当夫人施舍给她的仆人以仁慈和怜悯时，期待已久的高潮时刻，不是夫人的屈服（她同意性交，也不是某种神秘的开始仪式），而是夫人的一个简单的爱的信号，是"奇迹"，对象作出回答，向它的求爱者伸出自己的手。[21]

因此，回到《臭名昭著的游戏》：迪尔现在准备为福格斯做任

何事情，并且他越来越被她绝对的、无条件的爱感动和着迷，以至于他克服了自己的厌恶而不断地安慰她。最后，当 IRA 再一次试图使他卷入一场恐怖行动时，他甚至为迪尔牺牲自己，把迪尔所犯的一次杀人责任承担下来。电影的最后一幕发生在监狱中，她来看望他，重新打扮成一个诱人的女人，以至于吸引了看望室中每一个人的眼光。虽然福格斯不得不忍受超过4 000天的牢狱生活——他们把它们加在一起，她甜蜜地保证等他并定期来看他……外在的障碍——看望室中的玻璃隔离物阻止了任何身体的接触——在这里正好等于典雅爱情中的障碍，它使对象不可接近；因此它说明了这种爱绝对的、无条件的特点，尽管它在根本上是不可能的，也就是说，尽管他们的爱情永远不会圆满地实现，因为他是一个“坦诚的”异性恋，而她则是一个同性恋易装癖。在其剧本的“序言”中，乔丹指出：

> 故事以一种幸福结束。我说是一种幸福，因为它包括了一个牢房的隔离和更深刻的种族、民族和性别身份的隔离。但是对于恋人们来说，正是这种对分离他们的力量的反讽使他们发出微笑。因此或许因我们的分离而仍然存在着一种希望。[22]

对微笑留有余地的分离——无法超越的障碍——难道不是典雅爱情最为简洁的机制吗？在此我们拥有的是一种“不可能的”爱情，它绝不会圆满，它仅能够实现为一种伪装的景观——这种景观试图迷惑观众的凝视，或者实现为一种被无限地推迟的期望；正是就其不仅超越了阶级、宗教和种族障碍，而且超越了性别导向和性别身份这个最终的障碍来说，这种爱情是绝对的。电影的悖论并且同时它的不可抵抗的魅力正在这里：完全不是把异性恋归为一种男性

压迫的产物而加以谴责，正好导致了这样的环境，在其中，爱情在今天维持自身的绝对的、无条件的特点。

《臭名昭著的游戏》来到东方

对《臭名昭著的游戏》的这种解读直接使人想起对拉康理论的一种标准责难：在他所有的关于女性矛盾以及诸如此类的谈话中，拉康把妇女仅仅说成是男性话语的呈现或反映，说她是在一种中介中的被歪曲的反映，这种中介外在于她；拉康从不把妇女看成是她自身，像早期的弗洛伊德一样，对于拉康来说，女性性别仍然是一个"漆黑的大陆"。为回应这种责难，我们必须强调指出，如果黑格尔有关反思性的基本悖论仍然有效，那么在这里，从妇女自身(woman-in-herself)离开、退回到"作为缺席原因的妇女如何歪曲了男性话语"这个问题上，这种做法比一种直接的方法使我们更加接近于"女性本质"(feminine essence)。也就是说，难道"妇女"在根本上不只是一个名称，它表明男性话语的歪曲或变形吗？"妇女自身"这个幽灵远不是这种歪曲的积极原因，难道它不是其物化的-拜物教化的结果吗？

所有这些问题都在《M. 蝴蝶》(戴维·克罗能伯格导演，戴维·亨利·黄根据自己的戏剧改编)中含蓄地提出来了，这部电影的副标题完全可以用《"臭名昭著的游戏"来到中国》。这部电影的第一个醒目特点是它的叙事的绝对的"不可能性"：脱离故事所依据的真实事件的信息(这些信息在致谢名单中给出了)，没有人会把它当真。在"文化大革命"中，一个法国驻北京的低级外交官(杰里米·爱伦斯)爱上了一个京剧演员，她在一个为外国人(约翰·洛尼)的招待会唱普契尼(Puccini)咏叹调。他的求爱产生了一段

持久的恋爱关系；歌唱家对于他来说是致命的爱情对象(参照普契尼的歌剧，他亲热地叫她"我的蝴蝶")，她明显地怀孕了并生下一个小孩。他们的恋爱在继续，她引诱他做中国的间谍，声称这是中国政府容忍他们结合的惟一方式。在一次失职之后，外交官被调到巴黎，在那里他被分配担任一个外交信使的低级职位。不久之后，他的爱人在那里与他团聚并且告诉他如果他愿意担任间谍，中国政府将允许"他们的"孩子与他们团聚。最后，法国安全部发现了他的间谍行径，他们双双被捕，结果是，"她"根本不是一个女人，而是一个男人——在他的欧洲中心主义的无知中，男主人公并不知道在京剧中，女性角色是由男人来扮演的。

正是在这里，故事扩展了我们轻信的极限：在他们的长时间的美满爱情中，男主人公并没有发现与他朝夕相处的人是个男人，这一切是如何可能的？演员不停地表现出中国式的害羞，她/他从不脱衣服，他们谨慎地发生性关系(男主人公所不知的是，肛门)，她/他坐在他的腿上……简而言之，他所误解的**东方**妇女的害羞，在"她"那一边，是一种熟练的操纵，这种操纵注定是用以掩盖"她"根本不是一个女人这个事实。在此，迷住男主人公的音乐选择是至关重大的：出自《蝴蝶夫人》的著名的咏叹调"美好的一天即将来临"，或许是普契尼风格最具表现力的例子，它正好是害羞的自我隐藏的反面——(女性)主体的淫秽的率直的自我暴露，而它总是与庸俗密不可分的。主体楚楚可怜地表达她是什么和她想要什么，她暴露出她最隐秘和脆弱的梦——一种忏悔，当然这种忏悔在死亡欲望中达到极点[在"美好的一天即将来临"一幕中，蝴蝶夫人想像平克顿回家的场景：首先，她将不应答他的呼叫，"部分地因为玩笑，部分地因为不要在第一次接触中就死掉"(per non morir al primo incontro)]。

从我上面所说的来看，男主人公的悲剧性错误似乎在于把他

的幻想形象投射到一个不适当的对象上，也就是说，在于把一个真实的人误认为他的爱情对象的幻想形象，蝴蝶夫人式的东方妇女。然而，事情明显要更为复杂。电影的关键情节发生在审判之后，男主人公和他的中国同伴都穿着普通的男人服装，在一辆通向监狱的警车的封闭车厢里发现他们都很孤独。中国人脱掉自己的衣服向男主人公展开裸体，绝望地表白他的有效性："我在这里，你的蝴蝶！"他把自己设想为男主人公对神秘的东方女人的幻想构架之外的他自己。在这个至关重要的时刻，男主人公退缩了：他躲开了他的爱人的眼神，拒绝回应。正是在此，他放弃了自己的欲望，并且因此被标上一种推卸不掉的罪恶：他背叛了真正的爱情，那种爱情旨在幻想层次下面的对象的真正内核。也就是说，悖论在于如下事实：尽管他爱上这个中国人，并没有任何欺骗的想法，而当中国人代表中国秘密部门操纵了他的爱时，中国人的爱在某种意义上就更为纯粹和更为本真，这一点现在变得显而易见了。或者如约翰·莱·卡利在《完美的间谍》中所言："爱是你无论如何都要能够背叛的东西。"

正如每一个喜欢"真正的"间谍历险的读者都十分熟悉的那样，大量的例子都是这样的，为了从他身上得到某个重要的情报，一个女人总是引诱一个男人背弃他的责任（反之亦然），而它们都以大团圆结局——揭露那种使恋人结合在一起的欺骗性的操纵，远不是为了驱散爱情的海市蜃楼，这种揭露只是加强了他们的结合。用德鲁兹的术语来说，在此我们面对的是现实"深度"、身体的混合物和作为表面事件的爱情水平之间的分裂，在那种身体的混合物中，他者是我残忍地剥削的工具，爱本身和性都被还原成因政治-军事目的而进行操纵的手段。在肉体现实水平上的操纵导致了全部更为清晰的爱——作为表面事件，作为不可还原为其肉体支持物的结果。㉓

电影最后的痛苦情节表明了男主人公完全认识到自己的罪行。[24]在狱中，男主人公为粗俗而吵闹的牢友进行表演：他打扮得像蝴蝶夫人那样（穿一件日本和服，脸部的化妆很浓）并且伴随着普契尼歌剧片断，重述了自己的故事；在“美好的一天即将来临”这一幕高潮中，他用剃刀割断了自己的喉咙，倒地而亡。一个男人打扮得像一个女人并当众自杀，这一幕具有很长的且令人尊敬的历史，只要提到希区柯克的《凶手》（1930）就够了，凶手汉德尔·范穿得像一个荡秋千的女演员，在完成他的节目后吊死在拥挤的屋子里。在《M. 蝴蝶》中，如《凶手》一样，这种行为具有严格的伦理本质：在每一个案例中，男主人公都对他的恋爱对象产生了精神病的认同，认同他的征像人（sinthome，不存在的妇女的人造形式，“蝴蝶”）。也就是说，他从对象选择倒退到对对象的直接认同；跳出这种不可克服的认同僵局的惟一方法是作为最终行为通道的自杀。通过他的自杀行为，男主人公补偿了他的罪行，补偿了当对象在幻想框架之外提供给他时，他对对象的拒绝。

当然，在此，老套的异议等待着我们：在根本上，《M. 蝴蝶》提供了一束男性对女性的令人糊涂的悲喜剧式的幻想，而不是他同女人的真正关系，事情不是这样的吗？电影的全部行为都发生在男人之间。荒诞的难以置信的情节同时掩盖和点明这一事实，即我们面对的是一个易装癖的同性恋例子，事实不是这样的吗？电影简直就不诚实，它拒绝承认这个显而易见的事实。然而，这种“解释”并没有成功地解开真正的《M. 蝴蝶》（以及《臭名昭著的游戏》）之谜：男主人公与他的同伴（一个打扮成女人的男人）之间的无望的爱，如何比那种与一个女人之间的“正常”爱的关系更加“真实地”实现了异性恋的观念？

那么，我们将如何解释典雅爱情基体的经久不衰？它见证了

当代女性主义的某种僵局。诚然,服务于他的贵夫人的庄重的男人形象是一种伪装,它掩盖了男性统治的现状;诚然,受虐狂的戏剧是一种私人演出,它被设计出来用以补偿男人的社会统治所造成的罪恶;诚然,把女人提高为崇高的爱的对象等于把她降低为被动的要素,或者降低为一种屏幕以供男人理想自我的自恋式投射用,等等。拉康自己也指出了这一点如何至少是可能的:正是在典雅爱情时代,女人的实际社会身份是男人权力游戏中的交换对象。无论如何,正是男人服务于他的贵夫人这个假象给女人提供了她们身份的幻想实体,这种实体的效果是真实的:它给她们提供了全部特点,这些特点构造了所谓"女性特质",不是把妇女定义为她在自己女性快感中的那种样子,而是定义为根据她同男人的(潜在)关系而自称的那样,定义为他的欲望对象。从这种幻想结构所激起的近乎恐慌的反应——不仅是男人们的,而且是多数女人的——到一种试图剥夺妇女的"女性特质"的女权主义,都是这样做的。通过反对"父权制的统治",妇女同时破坏了她们自身"女性"身份的幻想-支持。

难题在于,一旦两性关系被看作是一种对称的、互惠的、自愿的伙伴关系或契约,首先出现在典雅爱情中的幻想基体仍然具有权力。为什么?性别差异是一种抵制象征化的实在,就这一点而言,性别关系被宣布为保留了一种非对称的非-关系,在其中,他者、我们的伴侣在成为主体之前,是一个物,一个"无人性的伴侣";同样地,性别关系不能被转换成纯粹主体间的对称关系。资产阶级平等主体间的契约原则仅仅在反常的——性虐狂的——契约形式上能够应用于性别,在其中,悖反性地,正是这种平衡的契约形式帮助建立了一种统治关系。在所谓替代性的性实践中("施虐受虐狂的"女同性恋或男同性恋夫妇),主奴关系伴随着一种复仇行为重新出现了,它包括了全部受虐狂的戏剧成分。这一点不是偶

然的。换句话说，我们远没有发明一种新的"形式"，能够用它来替代典雅爱情的基体。

因此，把《臭名昭著的游戏》解读成一种逃避到私人领域去的反政治的故事，这是一种误读，即把它理解为革命者主题的一个变体，他对政治游戏的残酷性失去了幻想，发现性爱是个人实现、他本真的存在实现的惟一领域。在政治上，电影保持了对爱尔兰事业的热情，这一点承载着它的内在背景的功能。矛盾的是，正是在私人空间中，男主人公希望发现一个安全的天空，他被迫在他自己最为隐秘的个人态度上完成一场甚至更加令人眼花瞭乱的革命。因此《臭名昭著的游戏》逃避了通常的意识形态的两难困境，这种困境是"作为本真性岛屿的私人性，免除了政治权力游戏"与"仍然作为另一种政治统治领域的性别"之间的对抗：它使公开的政治活动和个人的性别颠倒之间的对抗性共谋大白于天下，这种对抗性已经在萨德那里发生作用，他要求一场性别革命，把这种革命作为政治革命的最终完成。简而言之，《臭名昭著的游戏》的副标题可以是："爱尔兰人，如果想成为一个共和党人，你们仍然需要另一种努力！"

注　释

① Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, London: Routledge 1992, p. 149.

② 同上书，第 150 页。译文有改动。

③ 拉康对于真实域的定义不正是总是返回其"前爱因斯坦"位置的东西吗？同样地，它不是在观察者的立场上被空间的相对性——由绝对时空观念的取消——所贬值吗？然而，相对论有它自己的绝对恒量：两个事件的时空间隔是永远不变的绝对。时空间隔被定义为直角三角形之斜边，它

的两个直角边即是两个事件之间的时空距离。一个观察者可以处在这样一种运动状态中，对于他来说，存在着同两个事件相关的一段时间和一定的距离；另一个则可以处在这样一种运动状态中，他的测量工具指示了在两个事件之间的不同的距离和不同时间，但是他们之间的时-空间隔是不变的。这个常量是“在所有可能性宇宙中保持不变”的拉康的真实域。

④ Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, p. 151.

⑤ 因此，清楚的是，把典雅爱情中的贵夫人——这种关于女人的绝对的典范——与不服从男根快感的女人混淆起来是致命错误的：不服从男根快感的女人是日常的、“顺从的”女人的反面，并且她与这种女人之间的性关系看起来是可能的，而作为“无人性伴侣”的贵夫人无论如何与屈服于男根能指的女人及作为他者快感载体的女人的对立是没有关系的。贵夫人是男人自恋的理想目标的投射，其形象的产生是作为女人同意在由男人导演的戏剧中扮演女人狂的角色而形成的性受虐狂契约的结果。由此，比如罗塞蒂的《贝阿特·比阿特丽丝》就不能被认为是他者快感的形态；正如瓦格纳的《特里斯坦》讨论的是伊休尔特的情亡一样，我们正在讨论的是男人的幻觉。

⑥ Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, p. 151.

⑦ Gilles Deleuze, 'Coldness and Cruelty', in *Masochism*, New York: Zone Press 1991.

⑧ 因此，女同性恋的施虐受虐狂远比通常的“温和的”女同性恋者更具颠覆性，后者把女人之间的温柔关系提升至与攻击性的男根的男性渗透相对立的程度：虽然女同性恋施虐受虐狂的内容模仿了“攻击性的”男根的异性恋，但这种内容却正是被它的契约形式破坏了。

⑨ 这里的逻辑同《双峰》中的“非-心理的”世界是一致的，在其中，我们主要遭遇到两种类型的人：“正常的”、平常的人（根据肥皂剧模式）和“疯狂的”、行为古怪的人（抱着一根圆木的女人等）；《双峰》世界的离奇性质以下列事实为转移，即这两个群体之间的关系遵循“正常”交往的法则：“正常”人根本不会因为行为古怪的人的奇特的行为而感到吃惊或愤怒，他们将其作为自己日常生活的一个部分而接受下来。

⑩ P. D. James, A *Taste for Death*, London and Boston, MA: Faber &

Faber 1986, p. 439.

⑪ 同上书,第440页。

⑫ 反转格局的典型案例——作为对象a的凝视使他人歇斯底里——由罗伯特·蒙哥马利的电影《湖中的女人》所提供,这部电影的影响正是在于其失败。那个无情侦探的观察点通过一个连续不断的臆想的摄像机使我们受到局限,这绝不会在我们这些观众的身上激起这样的印象,即我们实际上正在通过被前言或尾声(电影中惟一的"客观"镜头)中的摄像机显示的人的眼睛或面对镜子时所显示的人的眼睛来观看这些事件。甚至当马洛"在镜子中看到他自己"时,观众也不接受他看到的脸、脸上的眼睛就是摄像机的观察点。当摄像机以其笨拙、缓慢的步伐向后拖拉时,这个观察点似乎更是罗密欧的《行尸走肉的夜晚》的观察点(同样的关联还得到了圣诞合唱音乐进一步的支持,这对黑色电影来说是不同寻常的)。更为明确的是,摄像机似乎是安置在紧邻马洛或者就在他身后的地方,设法从上面看他的背部,模仿着对他的影子、对他的"不死的"崇高替身的虚位凝视。在马洛身边不会看到替身,因为这个替身,存在于马洛"而非他本人"的东西,是凝视本身,作为拉康的对象a,它并不具有镜像的形象(那个对故事作评论的声音属于这种凝视,而不属于作为"情景"人的马洛)。这种对象-凝视就是女人欲望的原因,她们始终致力于此(即窥视摄像机):它以淫秽的方式暴露了她们,或者换句话说,它通过同时吸引和排斥她们而使她们歇斯底里。正是由于凝视的这种客观化才使《湖中的女人》不是一部黑色电影。严格意义上的黑色电影的基本特征在于叙述的观点应该是主体的观点。

⑬ Sigmund Freud, 'On the Universal Tendency to Debasement in the Sphere of Love'(1912), in James Strachey, ed., *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 11, London: Hogarth Press 1986, p. 187.

⑭ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XX: Encore*, Paris: Éditions du Seuil 1975, p. 65.

⑮ Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, p. 152.

⑯“……通过崇高这个术语运用的倒置，我们有权利说在这里我们看到了对于目标的偏离，它朝所需对象的相反方向发生。”[原文为法语‘... par une inversion de l'usage du terme de sublimation, j'ai le droit de dire que nous voyons ici la déviation quant au but se faire en sens inverse de l'objet d'un besoin’(Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII*; *Le transfert*, Paris: Éditions du Seuil 1991, p. 250)。]作为爱之象征的每个对象也是同样的情况：它的同途被中止了，它变成了表达爱的需求的一种手段。

⑰ Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, New York: Norton 1977, p. 324. 拉康是哲学领域内清楚地阐明“阉割的机制悖论”的第一人。对拉康的标准指责之一是说他是一个矛盾的思想家，受困于半途：一方面已经处于民主权利的新世界中[用巴里尔的术语来说，是平等自由(égaliberté)]，另一方面却仍然陷于这样的范式，认为人类要服从于某些至高无上的法则(强制性的)。然而，拉康的拜物教公式(a fraction with a above minus phi of castration)却使我们抓住了据说是相互对立的两个方面之间的相互依赖。区别平等自由的民主领域与传统权威的前资产阶级领域的关键特征在于潜在的权利的无限性：权利从未被充分实现甚或明确阐明过，因为我们企及的是一个永恒的过程，它不断地表达着新的权利。由此，权利在现代民主世界中的地位就是小a对象(objet petit a)的地位，是含糊其辞的欲望的对象-成因的地位。这种特征来自何方呢？惟有一个相容的答案是可能的：权利(潜在地)是无限的，因为它们所立足的弃权同样也是无限的。作为个体为了进入社会-符号世界而必须付出的代价，这个激进的、“无限的”弃权声明概念——“文明社会中的不满”这个概念、人的“真正本性”与社会秩序之间不可约的对抗性这个概念——只是在现代民主世界中才出现。以前，在传统权威的领域内，“社交性”，一种服从于权威倾向及与某个社团结盟的倾向，被认为是作为群居生物(zoon politikon)的人的真正“本性”的一个完整部分。(当然，这并不意味着这种弃权——用精神分析术语来说，即“符号阉割”——不是从一开始就暗暗地发挥着作用；这里我们研究的是追溯既往的逻辑，在这种逻辑中，事情“变成他们总是-已经成为的那样”：现代资产阶级权利世界使总是-已经存在那里的弃权

声明变得可见。)而且无限的权利范围正是作为一种"补偿"出现的,这是我们以无限的弃权声明作交换而得到的东西,这个无限的弃权声明是我们进入社会所必须付出的代价。

⑱ 阉割的这个悖论也为反常的行为、为其基本的循环提供了答案:反常者是这样一个主体,他为了实现快感而直接采取欲望的悖论并造成痛苦,他为了促成团圆而引入分裂,等等。顺便说一句,有关"神秘莫测的神的神秘性"方面,神学采取了晦涩的语言,这恰恰是在一个临界点上,不然它就会被迫承认上帝的反复无常的本性:"上帝的方式是神秘莫测的",这通常意味着当灾难无处不在地追随着我们的时候,我们必须要预先相信上帝使我们陷入不幸是为了迫使我们抓住机会来实现精神上的救赎……

⑲ 把黑色主体颠倒为另一类型(科学幻想小说、音乐喜剧等),这些电影比严格意义上的黑色电影更为公开地展示了黑色世界的一些关键成分。比如,在《谁陷害了兔子罗杰?》中,兔子杰西卡,一个卡通人物,在回复有关她堕落的责难时说:"我不坏,我只是被画成那个样子!"由此,她揭示了有关荡妇的真相,只是作为男人的幻想物的荡妇——作为一个创造物,其轮廓是由男人所勾画的。

⑳ 参阅 Lacan, *Le séminaire, livre Ⅷ*: *Le transfert* (1960－1961)第三章和第四章。

㉑ 当被迷恋的对象把自己主观化并伸出手时,这是一个神奇的时刻,它穿越了把幻想空间与"普通"现实分离开来的那条分界线:在这个时刻,似乎是对象介入了"普通的"现实之中,这个对象在其他方面属于另外的、崇高的空间。只要回想一下克拉伦斯·布朗与琼·克劳福德合作的早期好莱坞情节剧《欲海情魔》里的一个场景就足够了。克劳福德,一个贫穷的小镇姑娘,在当地火车站上好奇地盯着在她面前缓缓驶过的豪华私人列车。透过车厢的窗户,她看见了灯火辉煌的里面正在进行的奢华生活——翩翩起舞的情侣们、正在准备晚宴的厨师们,等等。这个场景的关键特征在于,我们观众,与克劳福德一起把这辆列车当作是来自另外一个世界的神奇的、无形的幽灵。当最后一节车厢驶过时,列车停了下来,我们看见在观察台上有一个和蔼可亲的醉汉,手里端着一杯香槟酒,穿越栏杆向克劳福德走来——一时间,似乎幻想空间介入了现实……

㉒ *A Neil Jordan Reader*, New York: Vintage Books 1993, pp. xii - xiii. 这里提出的问题同样也是把《臭名昭著的游戏》纳入乔丹其他电影系列的问题：初期的《蒙娜丽莎》和《奇迹》不就是这同一主题的变异吗？在这三个案例中，男主人公与他所迷恋的神秘女人之间的关系注定是要失败的——因为她是个女同性恋者，因为她是男主人公的母亲，因为她根本就不是"她"，而只是个易装癖者。如此，乔丹就提供了性关系之不可能性的真实母体。

㉓ 有关德鲁兹表面事件与身体深度之间的对立，请参阅本书第五章。

㉔ 在这一点上，电影就有别于"现实"："真正的"男主人公还活着，在法国的监狱中日渐憔悴。

五　大卫·林奇，或女性的抑郁

作为前拉斐尔派的林奇

在艺术史上，前拉斐尔派提供了一个自相矛盾的分界线的例子，在其中，先锋探索与庸俗艺术交叠在一起。最初他们被视为绘画中反传统主义革命的信号，打破了文艺复兴以来的全部传统；但是仅仅很短时间以后——随着法国印象派的崛起——他们便被贬为维多利亚时代伪浪漫主义的庸俗艺术的典型。这种轻蔑的评价持续到20世纪60年代，也就是说，直到后现代主义的出现，前拉斐尔派突然策划一种批评的复辟。前拉斐尔派仅仅通过后现代主义范式才逆动地成为"可读的"，这是如何发生的呢？

从这一方面看，威廉·霍尔曼·亨特是至关重要的一位艺术家，作为前拉斐尔派第一个通过成为高薪水的"加糖"宗教画(《天真的胜利》等)制作者而背叛传统的画家，他通常是被忽视的。然

而,通过进一步观察,我们便会发现其作品离奇的、十分令人烦忧的维度——他的画成功地引起某种不安、一种不确定的意义,也就是说,尽管它们具有田园诗性质和拔高的"官方"内容,但在某些方面仍然是错误的。让我们看一看《受雇的牧羊人》,一幅简单的田园牧歌式的图景,描述了一个牧羊人因引诱一个乡村女孩而疏忽了他的羊群(这显而易见是一个教会忽视了教徒的寓言)。我们观察这幅画的时间越长,注意到的细节就越多,这些细节证明了亨特本人同快感、同作为生活实体的快感之间的紧张关系,也就是说,他厌恶性方面的事情。牧羊人四肢发达,头脑简单,粗暴无礼,没有教养,骄横淫逸;而女孩狡猾的眼神则表明她富有心计、粗俗地操纵性地利用了她的性吸引力;过分活泼的红和绿以一种令人厌恶的色调污染了整个画,好像我们面对的是一个腐烂衰败的自然。《伊莎贝拉和紫苏罐》同样如此,无数的细节——如像蛇一样弯曲的头发和罐口边缘的头骨——掩饰了"官方的"悲剧-宗教内容。

画中散发出的性特征是消沉的、"不健康的",渗透着死亡的腐臭……我们因此已经处于大卫·林奇的世界之中。也就是说,林奇的全部"本体论"建立在从一个安全距离观察到的现实与实在界的绝对的近似之间的失调上。他的基本程序包括从现实的远景向繁乱的近景的运动,那种近景使得令人厌恶的快感的实体、不可破坏的生活的蠕动和闪光成为可见的。[1]仅仅回忆一下《蓝丝绒》的开始情节便够了。简要地交代田园诗般的美国小镇和男主人公的父亲在给草坪浇水时心脏病突发(当他倒下时,水龙头的水奇怪的喷射使人想到超现实主义的、大量的小便)之后,镜头移向草坪,揭示那里激烈的生活:爬虫和甲虫喋喋不休并且贪婪地吃着草……在《双峰》的开头,我们遭遇着相反的程序,但效果一样。首先我们看到抽象的白色的原形质的形状在蓝背景上移动,一种原始性闪烁的生活的基本形式;然后,当镜头慢慢地移走后,我们渐渐地注

意到我们所看到的东西原来是电视屏幕的特写镜头。[2]在此，我们开始了解后现代主义的“超现实主义”的基本特点：与现实的过度的接近引起了“现实的丧失”，离奇的细节突出全部画面的平静效果并使人感到不安。[3]

第二个特点同第一个联系很紧，在于“前拉斐尔派”这个名称：使事情如其“真正所是”，重新肯定这一点尚未被由拉斐尔首先确立的学院绘画规则所扭曲。然而，前拉斐尔派自身的实践掩饰了这个天真的意识形态——返回到绘画的“自然”方法。他们这种造成视觉冲击的绘画的首要特点是其平面度。这个特点必然地呈现在我们的面前，使我们像习惯现代的透视-现实主义那样习惯它，好像一个简陋的符号：前拉斐尔派绘画不知何故缺乏“深度”，那种深度属于沿着透视线条组织起来的空间，而这些线条则在一个远距离的点交汇——这就好像这些绘画所描述的“现实”不是一种“真正的”现实，而毋宁说是一种结构化为浅浮雕的现实。（同一个特点的另一面是“玩偶的”、机械合成的、人工的品质，它依附于被刻画的个人：他们不知何故缺少我们通常同“主体”观念联系在一起的深刻性。）“前拉斐尔派”的含义因此被在严格意义上采纳：作为一种从文艺复兴的视角主义向“封闭的”中世纪世界转换的标志。

在林奇的电影中，这种被描述的现实的“平面度”有效地掩盖了无限开放性的视角，并在声音层次上发现了自己精确的类似物。让我们回到《蓝丝绒》的开始情节，其至关重大的特点是我们理解**真实域**时出现的一种离奇的噪音。这种噪音在现实中很难定位；为了决定它的地位，人们设法援引当前的宇宙论，这种宇宙论提到在宇宙边缘出现的噪音。这样噪音不只是在宇宙内部，它们是创造了宇宙自身的大爆炸的残余和最后的回响。这种噪音的本体论地位比它看起来的样子更令人感兴趣，因为

它颠倒了“开放的”、无限的宇宙的基本观念,这种宇宙定义了牛顿物理学的空间。

“开放”宇宙这种现代观点立足于这样的假设,即每一种客观的实体(噪音、物质)都占据着某种(空的)空间:它以作为空洞的空间与占据空间或“填满它”的客观实体之间的差异为转移。在此,空间在现象上被视为某种先于“填满它”的实体而存在的某物,如果我们破坏或移动占据着一个给定空间的物质,作为空洞的空间仍然存在。但是原始性的噪音、宇宙大爆炸的最后残余由**空间自身构成**,它不是“在”空间中的一种噪音,而是使空间保持如此开放的噪音。因此如果我们要消除这种噪音,我们便不会获得这种噪音将要填满的“虚空的空间”:空间自身、每一种“内在的-世界性的”实体的容器将消失。因此在某种意义上,这种噪音正是“沉默之声”。同样地,林奇电影中的基本的噪音并非只是由作为现实一部分的对象引起的;相反,这种噪音形成了本体论的地平线,形成了现实自身的框架,形成了使现实得以维系的结构——如果这种噪音被根除,那么现实本身将倒塌。因此,我们从笛卡尔-牛顿的“开放的”无限宇宙向前现代的“封闭”的宇宙复归,受缚于基本的噪音。

在《象人》的梦魇情节中,我们遭遇到同一种噪音——当它穿过那个把内部同外部分割开来的边界时,也就是说,在这种噪音中,一个机器的极端的外部离奇地同身体内部的最隐秘部分保持着一致,同心脏跳动的节奏保持着一致。另一个不应忽视的观点是,这种噪音是在镜头推进象人头套上的那个小洞后发生的,那个小洞代表着凝视:把现实颠倒为**真实域**对应于把(主体凝视现实的)观察颠倒为凝视,即当我们进人“黑洞”、现实结构的裂缝时,这种颠倒才发生。

剥掉身体之皮的声音

在这个“黑洞”中我们遭遇到的东西仅仅是剥掉皮肤的身体。也就是说，林奇扰乱了我们同鲜活身体之间的最基本的现象-逻辑关系，它建立在皮肤表面和在它包裹之下的东西之间彻底的分裂上。让我们回忆一下，当我们努力想像在一副漂亮的裸露的身体外表下面有什么东西（肌肉、器官、血管……）时，我们感到离奇甚至作呕。简而言之，身体暗示着把发生在我们表皮之下的东西给悬置了。这种悬置是一种象征秩序的效果，仅仅就我们身体的现实是被语言结构的这一点而言，它才能够发生。在符号秩序中，甚至当我们脱光衣服后，我们也不会真的裸体，因为皮肤自身承担着“肉体之衣”的功能。④这种悬置排除了生活-物质的真实域，排除了它的心跳：拉康的**真实域**的一个定义是，它是去皮的身体，是剥掉了皮的、无皮的血红的肉的跳动。

那么，林奇是如何扰乱我们与身体表面的最基本的现象-逻辑关系的呢？通过声音，通过一个词，它“杀死”、突破皮肤表面而直接切开活生生的肉，简而言之，通过一个词，一个具有**真实域**地位的词。这个特点最集中地体现在林奇对赫伯特的《邓》的改编中。只要我们回忆一下空间协会的成员就够了，因为沉溺于一种“香料”、一种神秘的药品（故事便是围绕它展开的），这些成员都成了一种长着巨大脑袋的畸形的人；就像无皮的、长着生肉的类似虫子的那种生物一样，他们代表着一种不可毁灭的生命-物质、快感的纯粹体现。

一种相似的畸形出现于邪恶男爵哈肯能的腐朽王国，在那里许多张脸都以一种离奇的方法变得丑陋不堪，如缝起来的眼睛和

耳朵等。男爵自己的脸上长满了令人作呕的瘤子,在这些"快感的萌芽"中,身体的内部突破了它的外表。男爵以一种口头同性恋的方式来威胁一个男孩,这个奇怪的情节同样利用了内部和外表这种两可性的关系——男爵殴打那个男孩,拔出他心脏的木塞子,以至于鲜血喷涌而出。(在此我们拥有的是典型的林奇的孩童幻想观念,人类的身体就像一个气球,一个充气的皮所组成的形状,里面没有固体物质……)当他们服完那种香料后,这个空间协会的服务员的头也开始爆裂——这又是一个扭曲、分裂表面的例子。

在此至关重大的是在他们头骨里面的那些劈啪声和扭曲的声音之间的相关性:协会的服务员发出一些莫名其妙的嘟哝声,只有通过麦克风(或者,用拉康的话说,通过大他者这个媒介),这些声音才能变成清晰的说话声。在《双峰》中,同样,红旅馆的侏儒说着一种不可理解的、走样的英语,它们只有借助于字幕才能够被理解,在这里,字幕担任着话筒的角色——大他者媒介的角色。通过这种时滞——一个程序,我们发出的含糊不清的声音在外部的、机械的象征秩序的干预下而成一种正常的言说——通常是被掩盖的,仅仅当表面和它的彼岸之间的关系被干扰时,它才成为可见的。因此,在这里,我们拥有的东西是德里达对逻各斯中心主义——认为声音承担着虚幻的自明性和自我在场之中介的功能——批判的隐蔽的颠倒:我们拥有声音之淫秽的、残酷的、超我本位的、不可理解的、不可穿透的创伤维度,它承担着一种外在身份的功能,扰乱了我们生活的平衡。⑤

在电影《邓》中,我们——观众的——身体外表的体验同样困扰于男主人公保罗·阿特莱德喝酒时的神秘体验(当然,神秘象征着与真实域的遭遇)。在这里,内部再一次地从外表爆发——血不仅从保罗的眼中而且从他妈妈和妹妹的嘴中滴落,他妈妈和妹妹经由直接的、非符号的移情而知道了他的痛苦经验。(统治者的顾

问，那些能够解读其他人的思想并且能够看透未来的“活电脑们”，他们的嘴唇周围也有着奇怪的血一样的污点。）

最后，保罗自己的声音具有一种直接的、物理的效果：通过提高声音，他不仅能扰乱他的对手，甚至还能吹起最硬的石头。在电影的结尾处，保罗提高他的声音并叫回了那个试图穿透他思想的女祭师，她就像身体上受到突然打击那样，跳开了。保罗自己说，他的话能够杀人，也就是说，他的说话不仅承担着象征行为的功能，而且直接切断了**真实域**。身体表面和它的内部或彼岸之间“正常”关系的分裂严格地与言语地位的这种变化相关，与一种直接地在真实域水平上操作的言词相关。

原因链上的裂缝

另一个至关重大的特点在最后一幕中留下了记号：年老的女祭师以一种夸张的几乎是戏剧化的方式对保罗的话作出了反应，所以我们不清楚她是对他的实际的话作反应还是对她所认为的这种歪曲的、过分的方式作反应。简而言之，原因（保罗的话）和结果（妇女对它们的反应）之间的“正常”关系在这里被打乱了，好像一道鸿沟分开了它们，好像结果从不对应于它的所谓的原因。通常解读这道鸿沟的方式是把它当成妇女歇斯底里的指数：妇女不能清楚地认识外部的原因，她们总是把它们投射到她们自己歪曲的想像力上……然而，米切尔·齐恩以其天才之举对这种扰乱提出了一种非常不同的解读建议。⑥他的相当非系统的解读进程零星地分散在他那本关于林奇的书中，人们试图通过把它分成三个连续的步骤这种做法使之“有条理”。

● 齐恩的出发点是行动和反作用之间的鸿沟、矛盾、距离,它们总是在林奇的电影中发挥作用：当一个主体——通常是男人——以某种方式向一个女人求爱或者向她发出"电波"时,女人的反应不知何故总是与她接受到的信号或"脉冲"不能比较。在这种不可比较性之中危险的是一种原因和结果之间的短路：它们之间的关系绝不是"纯粹的"或线性的,我们永远不能完全确信结果反作用地"歪曲"它自身原因的程度。在此,我们遭遇到"歪像"(*anamorphosis*)的逻辑,它以一种示范性方式在莎士比亚的《查理二世》第二幕中由王后的忠实的仆人布希提出来：

> 就像凹凸镜一般,从正面望去
> 只见一片模糊,从侧面望去
> 却可辨别形状;因为娘娘这次
> 看偏了和君王的分别,
> 所以才会感到超乎离别以上的悲哀;
> 其实从正面看去,它只不过是
> 一些并不存在的幻影。

在她对布希的回答中,王后自己把她的恐惧定位在原因和结果语境中：

> ……意念往往会从
> 某种悲哀中产生;我的确不是这样,
> 因为我的悲哀是凭空而来的;
> 或许我空虚的悲哀有实际的根据：
> 等时间一到就会落到我的身上;
> 但谁也不知它是什么;我

也不能给它一个名字；我知道，它是一种无名的悲哀。⑦

原因和结果之间的不可比较性因此由主体的歪像视角而产生，主体歪曲了“真实的”先前的原因，所以他的行为（他对这个原因的反应）绝不是原因的一个直接结果，而毋宁说是他对原因的歪曲理解的后果。

● 齐恩的下一步包括一个可称得上是最大胆的弗洛伊德解释的“疯狂”姿态：他假设，上述行动和反应之间矛盾的基本母体、示范性案例是男人与女人之间的（非）性关系。在性行为中，男人“对女人做某种事”，而问题是，女人的快感可以还原为一种结果吗？它是男人对她所做之事的简单后果吗？人们或许记得，庸俗唯物主义的“还原论者”总是努力在人类实践、男人对他的环境关系的活动中寻找因果性观念的起源：通过对经验的概括，我们达到因果性观念，这种经验即是见证了每一个时代我们如何作出某种姿态，同样的结果出现在现实中……齐恩提出一个甚至更为彻底的“还原论”建议：原因与结果之间关系的基本母体是由性关系提供的。在最后的分析中，割裂结果与原因的不可还原的鸿沟归为如下事实，即“**并非全部**的女性快感都是男性原因的结果”。这个“并非-全部”必须被准确地在拉康的“并非-全部”（pas-tout）逻辑上来理解：它并非在任何情况下都会被引起，一个女人的一部分快感**不是**男人对她所做之事的结果。换句话说，“并非-全部”表明不一致性，而不是不完全。在一个女人的反应中，总是存在着某种无法预料的事，女人绝不会以一种预期的方式作出反应——某天，她并没有对某些事作出反应，而这些事迄今为止从来没有停止过让她激动；另一天，她却为某个男人偶然地、不经意地所做的某种事而激动……女人并非完全地顺从于因果链；由于她，因果性的线性秩序打破，或者，引用尼古拉斯·凯奇在《我心狂野》中的话，当他被

劳拉·邓的意外反应所打动时，他说："你的思维的工作方式是上帝自己的私人秘密。"⑧

● 齐恩的最后一步在本质上是双重的：进一步的说明，接着是概括。为什么正好是女人——她通过对男人信号的不相称的反应而打破了因果链？似乎可以还原成因果链中的一种联系然而实际上悬置和颠倒了因果联系的那种女性特别之处在于**女性的忧郁**，她滑向一种永久性冷淡的自杀倾向：为了使她摆脱忧郁，男人用"冲击"来使女人震惊。

走出女性忧郁的主体性的诞生

在《蓝丝绒》（和林奇的全部作品）的中心，存在着一个女性忧郁之谜。不幸的桃乐丝（伊莎贝尔·罗瑟里尼）很忧郁，她一言不发地走了，因为她的痛苦似乎是显而易见的：她的孩子和丈夫被残暴的弗兰克（丹尼斯·胡波）绑架了，他甚至切下了她丈夫的一只耳朵，并且以她的丈夫和孩子平安来勒索桃乐丝，以满足他的性欲。因此因果联系是清晰而不含糊的：弗兰克通过侵占她的幸福家庭和制造创伤而让她处于麻烦之中。无论桃乐丝体验到什么样的性虐待狂的快感都只是这种初始冲击的简单的后续影响——受害者如此地被她所屈从的萨德式暴力所迷惑，以至于她"认同于侵略者"并且开始模仿他的游戏……然而，对《蓝丝绒》最著名情节——桃乐丝和弗兰克之间的施虐受虐狂的性游戏被躲在壁橱中的杰弗里（凯勒·麦克拉克兰）看到——的详细分析迫使我们转换整个视角，即在此需要问的至关重大的问题是：这一幕是为谁导演的？

● 第一个答案似乎是显而易见的：为杰弗里。这一幕不是孩子看到父母性交的典型例子吗？杰弗里不是被还原为一种在他自己概念（他的幻想的基本母体）行为中在场的纯粹的凝视吗？这种解释得到杰弗里所观察到的两个特写细节的支持：桃乐丝把一些蓝丝绒塞进弗兰克的嘴中，而弗兰克则把头伸到氧气面罩里重重地呼吸。这两个特写不都是根据孩子听到的声音而产生的视觉幻想吗？当孩子偷听他父母的做爱时，他听到了沉重的说话声以及沉重而急促的呼吸声，因此他想像他父亲的嘴里肯定有什么东西（或许被单的一角，因为他在床上），或者他在一个面罩里呼吸……⑨

● 但是这种解读忽视的是如下至关重大的事实，即桃乐丝和弗兰克之间的施虐受虐狂游戏完全是被策划的、有预谋的、戏剧性的：他们两人都在做，不仅仅是桃乐丝，她知道杰弗里正在观看，因为她把他藏进了橱柜里。事实上，他们两人都做得过头了……好像他们两人都知道有人在看。杰弗里不是这个秘密仪式的不被承认的次要的目击者，仪式从一开始就是上演给他看的。从这个角度看，游戏的真正组织者似乎是弗兰克。他的吵闹的、戏剧性的怪癖接近于滑稽，使人想到坏蛋的经典形象，这一点表明他是如何绝望地试图迷惑和征服第三只眼的凝视。为了证明什么呢？或许答案就在于弗兰克对桃乐丝的强迫性重复："不要看我！"……为什么不？仅仅存在着一种可能的答案：因为没有什么东西可看，也就是说，没有勃起，因为弗兰克阳痿。按这种方式来解读，这个情节便呈现出非常不同的意义：弗兰克和桃乐丝为了掩盖在孩子看来的父亲的无能，假装了一种野性的性行为；弗兰克所有的大喊大叫，他对性交姿势的滑稽的-轰动的模仿，都是为了掩盖性交行为的缺席。用传统的术语来说，重点从窥阴癖向露阴癖转移：杰弗里的凝视只是露阴癖情节的一个要素，也就是说，我们这里所呈现

的是父亲绝望地企图使儿子相信他的力量而不是儿子对父母性交的目击。

● 然而第三种可能的解读集中于桃乐丝自己。当然,在此我们想到的并不是反女性主义的老生常谈,说什么女性的性受虐狂,说什么妇女如何秘密地享受被粗暴地虐待,等等。毋宁说,我们的观点是下列假设:假定妇人相关的线性因果联系被悬置了,甚至被颠倒了,如果忧郁是一个原始事实,如果它最初就出现,那么所有后继的行为——弗兰克恐吓桃乐丝——就远不是她不舒服的原因,而毋宁说是一种阻止她滑向绝对忧郁深渊的绝望的"治疗"企图,是一种努力集中她的注意力的"电击疗法"⑩,那又会怎样呢?他"进行治疗"的粗暴性(绑架她的丈夫和孩子,割掉她丈夫的耳朵,要求她参与受虐狂的性游戏)只是相当于她忧郁的程度:只有这样粗暴的冲击才能使她积极。

在这一意义上,我们能够说林奇是真正的反-魏宁格:奥托·魏宁格的《性与个性》是现代反女性主义的范式,在这本书中,如果说女人把自己呈现给男人,努力地迷惑他的凝视并因此把他从精神性高度拉下来,使其坠入淫逸的深渊——因此,对魏宁格来说,如果"原始事实"是男人的精神性,他对女人的迷恋却是源于他的堕落,那么,在林奇那里,"原始事实"是女人的忧郁,她向自我毁灭和绝对冷漠深渊的滑动;然而相反,正是男人把自己作为她的凝视对象而呈现给女人。为了引起她的注意并因此把她从麻木中拉出来,简而言之,为了使她回到"正常的"因果性秩序中,男人用冲击向她"猛烈地进攻"。⑪

男人通过召唤把死气沉沉和麻木不仁的女人从冷漠的深渊中拉出来,这一传统在19世纪已经流行。只要回忆一下瓦格纳的《帕西发尔》中的昆戴莉就够了,在第二、第三幕的开始,她被从一

种紧张的睡眠中或“真实的”生活中唤醒(一次通过克林格索粗暴的呼喊,另一次是通过格内曼兹友善的照料)——简·莫里斯(威廉姆·莫里斯的妻子和丹特·加布里·罗塞蒂的情妇)的独特形象。简在1965年的那幅著名照片中表现了一个忧郁的妇女,她深陷于思想,似乎等待着男人的刺激把她从麻木不仁中拉出来。或许,这幅照片为瓦格纳创造昆戴莉这个形象提供了能够想到的最近似的形象。⑫

至关重要的是在此起作用的普遍的、形式的结构:原因与结果之间“正常”的关系被颠倒了;“结果”是原始的事实,它首先出现,而且作为它的原因而出现的东西——被说成推动忧郁运作的冲击——实际上对这个结果的反应,是一种反对忧郁的斗争。在此同样是“并非-全部”逻辑:“不是全部的”忧郁都是由触发它的原因引起的;然而,同时也不存在这样的忧郁要素,它不被某种外在的积极原因所触发。换句话说,处于忧郁中的每一件事都是一个结果——除了忧郁本身的每件事,除了忧郁形式之外的每件事。因此忧郁的地位在严格意义上是“超验的”:忧郁提供了一种先验框架,在其中,原因能够如其所是那样发生作用。⑬

问题似乎是这样的,我们只是把有关女性忧郁的最通常的偏见来拿出来展示一下——这种观念认为妇女只有被男人刺激才能兴奋。然而,存在着另一种思考这一问题的方式:主体性的基本结构显露出主体的“并非-全部”如何都是由因果链决定。主体正是这道裂隙,它把原因从它的结果中分离出来;它正好是相对于原因与结果之间关系是“不可解释的”这一点出现的。⑭换句话说,悬置了因果联系,悬置了我们的行为和外部刺激之间因果联系的这种女性的忧郁,如果不是主体性的基本姿态,不是初始的自由行动的基本姿态,不是拒绝我们干预因果之间关系的基本姿态,它又是什么呢?⑮这种“忧郁”的哲学名称是绝对的否定性——黑格尔称

之为“世界之夜”的东西,是主体向其自身的退缩。简而言之,女人,而不是男人,是**真正的**主体。[16]这种忧郁与不可破坏的生活-实体之间的联系也是清晰的:忧郁、自我退缩*是退却的原始行动,它同不可破坏的生活-实体之间保持着一种距离,使它看起来像一种令人厌恶的火花。

意义-事件的纯粹表面

林奇世界的基本轴由“女性”深度之深渊和符号秩序之纯粹表皮之间的张力所构成:身体的深度不断地侵犯表皮并威胁要吞下它。哲学上的哪一种二元体对应于这个轴呢?在《意义的逻辑》中,德鲁兹试图把定义柏拉图空间对立、超感性理念及其可感的-物质的摹本之间的对立,替换成**身体**之实体的不透明的深度和**意义-事件的**纯粹表面之间的对立。这个表面依赖于语言的出现:它是非实体的空洞,它把(大写)**物**同(大写)**词**分割开来。据此,它具有两面:一面朝向**物**,即它是纯粹的、非实**体**的**生成**和**事件**的表面,那些**事件**异于它发生于其上的实体性(大写)**物**;另一面朝向**语言**,即它是纯粹的**意义**之流,这种意义之流与再现的**意义**、与为身体对象提供符号的行为形成对比。当然,德鲁兹仍然是一个唯物主义者:**意义**的表面是身体原因互动的结果——无论如何,它是一种异质性的结果,一种与(肉体的)**存在**的结果完全不同的秩序的结果。一方面,我们因此拥有原因和结果之生成的身体混合物;另一方面同时又拥有纯粹结果-事件的非肉体的表面,它是“不育

---

* “自我退缩”原文是 withdrawal into self,按形式直译的话,是“退缩-进-自身”。当然,在中文语境中,这是有差异的。由于齐泽克是在黑格尔语境中来讨论问题的,我们按照翻译黑格尔哲学的习惯来处理。——译者注

的"、"无性的",既不积极也不消极。

这种其他的、反-柏拉图的界线首先出现在斯多葛学派那里,伴随着对柏拉图主义的斯多葛式的颠倒(较颠覆更甚),这种颠倒是通过作为非肉体的**事件**(在此,我们首要的虽然稀缺的资源是逻辑中的克利斯普斯碎片)的**意义**理论来实现的;它成功地在20世纪初的"反本体论"哲学转向中重新出现。因此,德鲁兹把身体与意义-结果对立起来,不仅开辟了对胡塞尔现象学的新理解,而且也为其不怎么出名的翻版、阿列克斯·梅农的"对象理论"(*Gegenstandstheorie*)提供了一个新的理解途径:它们两者的目标都是把现象从实体性存在中解放出来。胡塞尔的"现象学还原"把实体性的身体深度用括号括了起来——剩下的是作为**意义**的纯粹表现的"现象"。梅农的哲学同样地也是处理"一般对象"。按照梅农的意思,一个对象即是在智力上可能理解的一切,与它的存在或非存在无关。因此,梅农不仅承认罗素那句人所皆知的"现在的法国国王是个秃子",而且承认诸如"木制的铁"和"圆的方形"这样的对象。梅农在每一种对象的**这样存在**(*Sosein*, being-thus)和它的**存在**(*Sein*)之间作了区分:一个圆的方形具有它的**这样存在**,因为它被存在的两个属性(圆和方)所定义,但它却并不拥有存在,因为,由于它的自我矛盾的本质,这样一个对象不可能存在。

梅农将这样的对象命名为"无家可归的"对象:无论是在现实中还是在可能领域内,它们都没有立足之处。更精确地说,梅农把对象分成下面几类:具有存在的对象、在现实中存在的对象;虽然在现实中并不存在但在形式上是可能(因为它们不是自我矛盾的)的对象,如"金山"——在这个例子中,它们的非存在是存在的;以及最后,"无家可归的"(即无法归类)的对象,它们并不**简单**地存在。而且,梅农声称,不仅是对知识的确定态度,而且每一种主体

态度，都拥有它的相关的对象：与再现相关的东西是对象；与思想相关的东西是客体；与意义相关的是尊严，以及与驱力相关是欲望。因此一个新对象的领域不仅打开了比现实"更宽的"领域，而且构造了它自身的一个独立层次：对象仅仅由它们的性质、**这样存在**来规定，而与它们的真实存在或者甚至它们的可能性无关——在某种意义上，它们从现实中"飞出来"了。

维特根斯坦的《逻辑哲学论》也属于同样的"斯多葛的"路线吗？在其第一个命题中，他就在物和世界之间作了一个区分，世界是事实的总体，在其中，每一个件都是一个例子，它能够发生："世界是事实的总和，而不是物的总和。"在这本书的"前言"中——这个"前言"通常和《逻辑哲学论》一道重印，罗素正是努力通过把事件重新写进事物秩序的方式从而把它的"无家可归性"通俗化。

在大众文化领域中，前符号深度和事件的表面之间的张力所引起的第一个联想，当然是从同名电影而来的"异形"。我们的第一反应是把它视为一种生物，它具有母性身体的混乱深度，是一种原始的物。然而，"异形"不断地改变其形状，它的存在具有绝对的"弹性"，这不也正确地指出了相反的方向吗？我们与之打交道的不正是这样一种存在，它的全部一致性都存在于幽灵般的表面吗？我们所面对的不就是一系列脱离了任何实体性支持的纯粹事件-结果吗？

或许这两种水平的差异也为理解莫扎特的《女人心》提供了钥匙。关于这出歌剧的一个老生常谈是，它连续地颠覆了区分真诚情感和虚假情感的界线：不仅可怜的英雄主义一次又一次地被斥责为空的架势（如菲奥尔迪利吉的英雄主义行为，她想和她的未婚夫一起上战场），而且颠覆也发生在相反的方向上——哲学家阿尔凡索，这个极端玩世不恭之徒，有时会上他自己玩弄的小把戏的

当，被伪装的情感弄得神魂颠倒，这意外地证明了真诚（比如在“Soave il vento”三重唱中）。

真诚和虚假情感的这种伪辩证法不是完全地不恰当，但它没有考虑到分割身体机制和它的结果-事件的外表的那道鸿沟。阿尔凡索的观点是一种机械唯物主义：男人或女人是一种机器，是一种木偶；他或她的情感——在这个例子中是爱——并不表现某种自发的本真的自由，而是由于他或她被迫屈从于正常的原因而自动地产生的。莫扎特对这种哲学家的犬儒主义的回答，是作为纯粹事件的“结果”的自主性：情感是身体机器的结果，但它们同样也是一种情感结果意义（就如我们提到一种“美的结果”那样）上的结果，并且作为事件的这个结果的表面具有自己的本真性和自主性。或者，用当代术语来说，即使生物化学成功地分离出荷尔蒙，这种东西规定着性爱的产生、强度以及持续时间，但作为事件的实际的性爱经验仍然将保持着它的自主性，保留着有关其身体原因的完全的异质性。

身体机器和表面事件之间的这种对立在阿尔凡索和戴斯皮娜这对情侣那里被人格化。阿尔凡索是一个机械主义的-唯物主义的玩世不恭者，他仅仅信仰身体机器，然而戴斯皮娜代表着作为纯粹表面事件的爱情。哲学家阿尔凡索的教训是——照例——“戒绝你的欲望，承认它的空虚性！”如果根据切实的行为实验，如果有可能仅仅用一天的时间，使两个姐妹忘却她们的未婚夫而以无与伦比的激情爱上另一个人，那么哪个是真的哪个是假的这个问题便是无意义的——前者与后者完全一样，它们都因身体机器而产生，而这种身体机器都是男人的牢笼。

相反，戴斯皮娜主张，尽管存在所有这一切，但是保持对一个人欲望的忠诚仍然是值得的——这就是由山姆·斯佩德在哈梅特导演的《马尔他之鹰》一个著名段落中揭示出来的伦理学，该电影

叙述了他自己如何受雇去寻找一个人，那个人突然离开了他的固定工作和家庭而销声匿迹。斯佩德没能抓到他，但是数年之后，他在另一个城市的一个酒吧中无意地碰到了他，他改名换姓在那里居住，但他的生活与逃跑前却惊人地相似。那个人仍然确信改变并不是徒劳的……⑰整个一出戏的关键唱腔是《女人心》第二幕开头戴斯皮娜的"Una donna a quindici anni"。如果人们对此加以适当注意的话，如彼德·塞拉斯在其名副其实的著名作品中所做的那样，这证明了戴斯皮娜个性之意想不到的双重性：隐藏在快乐面具下面的是忧郁的道德规范，这种东西顽强地粘附在人们的欲望之中，尽管它是脆弱的和轻浮的。

作为辩证唯物主义者的德鲁兹

或许，对那个将表面与身体深度分离开来的鸿沟最激烈的体验关系到我们与同伴的裸体之间的关系：我们可以把这个身体视为一个纯粹的知识对象（且集中关注皮肤下的肉体、骨骼和腺体）、一个无偏见的审美愉悦对象、一个性欲望的对象……用某种简化的方式来说，现象学的"赌注"是，每一种这样的态度和/或它的相关对象都拥有自身的自主性：我们把同伴身体体验为性欲望的对象，把这一点"翻译"成生物化学过程的术语是不可能的。当然，表面是身体原因的结果——仅仅是不可以被还原为其原因的结果，因为它属于一种完全异质的秩序。

在《意义的逻辑》中，德鲁兹（同样适用于拉康）的基本问题是，我们如何在理论上来理解这种从身体深度向表面事件的过渡，如何理解这种破裂，即如果意义的结果一定出现，那么这种破裂就必须在身体深度水平上发生，简而言之，如何清晰地阐明意义的"唯

物主义的"起源？提出这个问题便进入了**辩证唯物主义**的问题式……在此，我们在它最完整的意义上来使用"辩证唯物主义"这个术语，把它作为这样一个名称，它表明了不可还原为"历史唯物主义"问题式的那种维度。作为社会-符号过程理论，历史唯物主义假设，象征实践的地平总是-已经在那儿，因此无须提出它的"起源"问题。这样想来，所谓辩证唯物主义严格地反对机械唯物主义，后者在定义上是还原论的：它并不承认相对于原因来说结果的完全他治，即它把意义-结果-表面理解为一个简单的表象，一个根本的更深的物质的**本质**的表象。相反，唯心主义否定意义-结果是身体深度的结果，它把意义-结果拜物教化为一种自我生成的实体；这种拒绝所付出的代价是意义结果的**实体化**：唯心主义偷偷摸摸地使意义-结果成为一具新的**身体**(例如，**柏拉图形式**的非物质的身体)。听起来似乎矛盾的是，只有辩证唯物主义无须一种实体性的还原便能够思考在其特别的自主性上**意义**的结果、作为事件的意义(为什么说庸俗的机械唯物主义构成了唯心主义的必然补充，这便是原因)。

意义世界以自主身份形成了一个恶的循环：我们总是-已经成为它的一个部分，因为当我们采取同它保持一种外在距离的态度且把我们的注意力从结果转向它的原因时，我们便失去了结果。[13]因此，辩证唯物主义的基本问题是，这个并不容许外在性的意义循环是如何出现的？身体的混合如何能够产生"中立的"思想——如何产生符号领域，在它不被身体驱力机制所束缚，不作为驱力为争取满足的斗争的延伸这一意义上来说，它是"自由的"？弗洛伊德的假设是，通过性欲的内在僵局。"无偏见的"思想从其他的身体的驱力(饥饿、自我保护等)中出现，这是不可能的——为什么不可能呢？

性欲是惟一的驱力，它是自我阻碍的和不正当的，同时是不充

分的和过度的,具有作为的匮乏的外表的形式的过剩。性欲的特征是由对任何行为或对象都提供隐喻意义或影射的普遍能力来刻画的——包括最抽象的反思在内的任何要素都能够被体验为"对那个东西的暗指"(仅仅回忆一下关于成人的那个众所周知的例子便够了,为了忘记自己的性困扰,他求助于纯粹的数学和物理学——在此无论做什么都还会使他想到"那个东西":一个空的圆柱体的容积是多少?两个身体相撞产生多少能量?……)。

这个普遍的剩余——这种性能力布满了人类经验的全部领域,所以从吃到拉,从毒打我们的同事(或被他打)到权力的实施,每一件事都具有性的内涵——并非它的优势的象征。毋宁说,它是某种结构性不完善的象征:性欲之所以挣脱出或溢出相邻的领域,是因为它不能在自身内得到满足,因为它永远达不到自己的目标。精确地说,一个本质上明确地与性无关的行为是如何获得性的内涵的呢?当它不能完成其无性的目标且陷入徒劳的重复的恶性循环时,它便"性欲化"了。当一种姿态"正式地"服务于某种工具目标,成为它一个自在的目标时,当我们开始从这种姿态的"功能紊乱的"重复中得到快乐,并且因此悬置了它的目的性时,我们便进入性欲。

性欲能够承担一种副意义(co-sense)的功能,它补充着"无性化的"中立-字面的意义,只要这种中立的意义已经在那里。如德鲁兹表明的那样,颠倒是作为无性的正式意义和性欲的副意义之间"正常"关系的颠倒而进入舞台的,在这种颠倒中,性欲被转换成我们语言的直接对象,但是我们为此付出的代价是我们对性的态度的无性化——性成为其他对象中的一个无性化的对象。这样一种态度的典型例子,是对性的"科学的"无偏见的理解或像萨德那样把性当作一个工具性活动的对象。仅仅回忆一下罗伯特·阿尔特曼的《捷径》中珍尼弗·贾森·利的角色——一个通过色情电话

来挣一些家用的主妇——就够了。她于工作是如此的娴熟，以至于她在为孩子换衣服或在做午饭的时候，也能够即兴地回答她的大腿根处为什么总是湿的之类的问题——她对性幻想保持着一种完全外在的、工具性的态度，他们完全与她无关。[19]

拉康所言“符号性阉割”的目的正在于这种“**或者**”(*vel*)、这种选择：**要么**我们接受正式意义的非性欲化，这种意义伴随着从性欲向“副意义”、向性内涵-影射之补充维度的移置；**要么**我们“直接地”接近性，使性欲成为正式言说的主体，并为此付出我们对性的主观态度的非性欲化这种代价。在每一种情形中，我们失去的东西都是对性的直接的接近、正式的谈论，它们仍然是“性欲化的”。

在这种严格的意义上，男根是阉割的能指，它远不是以普遍创造力身份承担着有力的性欲的器官-符号作用，而正是**非性欲化的能指和/或器官**，是“不可能”把“身体”变成符号“思想”的能指和/或器官，是维持了“无性的”意义的中立表面的能指。德鲁兹把这种转变概念化为把“协调的男根”颠倒为“阉割的男根”：“阉割的男根”是一种**意象**(*imago*)，一种主体用来把分散的性敏感区协调起来成为统一身体的总体性的意象；不过，“阉割的男根”是一个能指。有一些人认为镜像阶段模式之后的男根所指是一种优先性的形象或身体部分，它提供了指涉的中心点从而使主体能够把分散的多样化的性敏感区总体化为独一无二的按等级排序的整体，这些人停留在“协调的男根”的水平上并实际上以其基本洞见来指责拉康：通过中心的男根形象进行的协调必然会失败。然而，这种失败的结果并不是向性敏感区的不协调的多元性的回归，而恰好是向“符号阉割”的回归：只有牺牲了字面意义——只有字母意义“被无性化”，性欲才保留它的普遍的维度并且继续承担着每一行动、对象这类东西的(潜在的)内涵的功能。从“协调的男根”向“阉

割的男根”的变化之步骤是从不可能的-失败了的总体的性欲化、从“万事都具有性的意义”这种状态向下列状态变化的步骤,在后一个步骤中,性的意义成为次要的,变成了“普遍的影射”、副意义,它潜在地补充着每一种正式的、中立的-无性的意义。[20]

那么,我们是如何从“万事都具有性的意义”这种状态、从性欲承担着普遍的**所指**这种状态向中立的-无性化的正式意义的表面过渡的呢?当没有能够协调普遍的性欲意义的要素被还原为一个**能指**时,**所指**的无性化也就发生了。正是在其没有所指的能指能力内,男根是“无性化的器官”:它是废除性意义这一行动的操作者,也就是说,把作为所指内容的性欲还原成为一个空的能指。简而言之,男根表明了如下悖论:只能通过无性化的方式,只能通过忍受一种变质,只能通过变为中立的、无性的正式意义的补充的-内涵,性欲才能使自身普遍化。

“真正的起源”问题

其他一些人,如哈贝马斯,把主体间交往的普遍媒介作为主体性的最终地平接受下来,拉康与这些人的差别并不在于通常所研究的地方,即并不在于拉康用一种后现代的时髦强调了某些特殊性的残余,它们永远地阻碍着我们对普遍性的完全的接近并把我们囚禁于特殊的语言-游戏的多样性的结构之中。相反,拉康对哈贝马斯这类人的基本指责是,他们没有承认下面这一点并使之成为一个主题,即接近“中立的”语言媒介时,*接近普遍性时,主体必须付出代价*;当然,这个代价正是“阉割”的创伤,是“成为”主体的对象的牺牲,是从 S(完全“病态的”主体)向 $(“有障碍的”主体)的过渡。这也是海德格尔和伽达默尔之间的差异:对伽达默尔来

说，只要语言的地平"总是-已经在那儿"，他就仍然是一种"唯心主义"；而在海德格尔那里，作为痛苦的不-同的问题式，正是"语言作为我们存在的家"这一本质所固有的，这听起来像是"反启蒙主义的"，但它却指向关于创伤性的切开、"阉割"的唯物主义的问题式，这标志着我们进入了语言。

"真正的起源"是对超验起源的反换命题，第一个清晰地阐明这个唯物主义的问题式的人是谢林。在他的《年代》片断(1811—1815)中，谢林设计了一种推动词语、**逻各斯**出现的计划，在他看来，词语、逻各斯从"上帝的实在"这个深渊而出，从动力(*Triebe*)的旋涡而出，那种动力是创世之前的上帝。谢林区分了上帝的存在和朦胧的、不可理解的**存在的根据**，后者作为可怕的前象征的(大写)物，"存在于尚不是上帝的上帝之中"。这个**根据**包含了"收缩"与"扩张"之间的对抗性的张力，"收缩"是自我撤回、自我本位的愤怒、全部的破坏性的疯狂，"扩张"是上帝泄露、倾诉他的爱。[我们怎么没能在这种对抗性中认识到弗洛伊德的自我驱力和爱的驱力的二元性(在弗洛伊德那里，这个二元性是在力比多和死亡驱力的二元性之前出现的)?]这个不能够忍受的对抗性是一种永久性的过去，它永远不会成为"现在"，因为现在总是意味着逻各斯，是对口语用词的净化，它把对抗性的驱力冲动转换成符号差异。

因此上帝首先是"绝对的无差异性"的深渊，是不想得到任何东西的意志，是和平与至福的统治，用拉康的术语来说，则是纯粹的女性的快感、朝向空无的纯粹扩张，这个空无缺乏任何一致性，是被无整合在一起的"泄露"。严格意义上的上帝的"前史"开始于原始的收缩行为，这种行为是通过下列方式来完成的：上帝使他自己获得一种有力的根据，把自己建构为**原一**(One)，一个主体，一个绝对的实体。上帝在"收缩"成一个病人时，就陷入了那种疯

狂的、"精神病的"收缩与扩张的交替之中;于是为了逃避这种疯狂,他就创造了世界,大声地说出词语,生出了**圣子**。**词语**出现之前,上帝是"郁闷的狂躁者",这就是上帝为什么创造宇宙万物这个谜团的最清楚的答案——世界是一种创造性的治疗方法,这能够让他从疯狂之中恢复过来……[21]晚期"启示哲学"时期的谢林从其早期的激进性中退缩回来,承认上帝预先就拥有其存在:现在收缩不再与上帝本人有关,它独特地指明了一种行为,上帝就是通过这种行为创造了后来形成宇宙万物的物质。这样说来,上帝本人就不再卷入"起源"的过程中了:起源只涉及创造,而上帝就站在历史外的一个安全的地方来指导这个历史的过程并保证其幸福的结果。在这种退缩中,在这种从《年代》向"启示哲学"的转变中,《年代》的问题式就转化为传统的亚里士多德的本体论术语:**存在**与其**根据**之间的对立现在变成了**本质**与**存在**之间的对立,也就是说,逻各斯被认为是那种神圣的**本质**,如果它要完成其实现等目标,那它就需要有一个绝对的存在。[22]

德鲁兹和拉康的唯物主义"赌注"就在于这一点:"无性化"——中立的-无性化的**意义-事件**的表面的出现这个奇迹——并不依赖于某些先验的、来自体外的力量的干涉,它能够从性欲化的身体自身的内在僵局中衍生出来。恰恰是在这个意义上——正如它在对庸俗唯物主义和反启蒙主义的不被承认的联合中所引起的冲击一样,男根,作为"阉割"能指的男根要素,是辩证唯物主义的基本范畴。作为"阉割"能指的男根中介着**意义-事件**的纯粹表面的出现;同样地,它是"先验的能指"即**意义**领域内的非意义,它分配并调节着这个**意义**的系列。男根是杰出的外表。男根所"引起"的就是将表面事件与身体深度分离开来的鸿沟:相对于其真实的、有效的、身体的原因来说,它是维持着意义领域自主性的"伪原因"。这里,人们应该会想起阿多诺对先验结构的观念如何源自某种透

视的颠倒所进行的观察：主体所理解（误解）为构成性权力的东西实际上是他的无能，他不能够超越对其视野的强制性局限——先验的构成性权力是一种伪权力，相对于真正的身体原因，它是主体盲目性的反换命题。作为原因的男根是原因的纯粹外表。[23]

不存在没有男根要素的结构，男根要素是两个系列（能指和所指的系列）的交汇点，是短路的临界点，在这个点上——正如拉康明确指出的那样——"能指成为所指"。**意义**领域内非意义的临界点是这样的点，在其上能指的原因被铭刻在**意义**的领域内——没有这种短路，能指结构将会担任一个外在的身体原因，并能够产生**意义**的效果。由此，这两个系列（能指系列和所指系列）总是包含着一个被"双重铭刻"的自我矛盾的实体，即实体同时是剩余的和缺乏的——能指对所指的剩余（没有所指的虚空能指）以及所指的缺乏（**意义**领域内非意义的临界点）。也就是说，符号秩序一出现，我们就面临着结构位置与占据、填充这个位置的要素之间的最小的差别：在要素所填充的结构中，位置总是合乎逻辑地领先于要素。所以这两个系列还可以被描述为"虚空的"形式结构（能指）和填补结构中虚空位置的要素系列（所指）。

从这个视角来看，悖论存在于这样的事实中，即这两个系列永远不会重叠：我们总是遭遇这样的实体，它同时是——相对于结构来说——一个虚空的、未被占据的位置和——相对于要素来说——一个飘忽不定、难以捉摸的对象，一个没有位置的占据者。[24]我们于是就引出了拉康的幻想公式：$◇a，因为主体公式就是$，是结构中的一个虚空位置，一个省略的能指，而对象a从定义上来说是一个过剩的对象，一个在结构中缺乏其位置的对象。因此，关键不在于仅仅存在着相对于结构中有效位置的过剩要素，或一种没有要素去填补的位置剩余——结构中的一个虚空位置将仍然保持着对要素的幻想，幻想它会出现并填补这个位置；一个缺

乏位置的过剩要素将仍然保持这样一个幻想，即有一个至今还未知的位置等待着它。毋宁说，关键在于结构中的虚空位置严格地与缺乏位置的不定要素相关联：它们不是两个不同的实体而是同一个实体的正、反两面——被铭刻在莫比斯带两个平面的同一个实体。简而言之，作为＄的主体不属于深度，它产生于表面自身的拓扑扭曲。

然而，现在我们不是处在与起点正好相反的位置上吗？我们开始于把主体设想为“世界之夜”，设想为不可渗透之深度的深渊，而现在主体却以表面本身的拓扑扭曲出现。为什么会出现这样的含混性？德鲁兹的问题在于他没有把身体深度与符号伪深度区别开来。也就是说，存在着两种深度：难以理解的身体的深奥和符号秩序本身的“折褶”所形成的伪深度（“灵魂”的深渊，一个人向另一人的眼睛里而看的时候所体验的那种东西）。主体就是这样一个伪深度，它来自表面的折褶。让我们回忆一下爱委瑞《一天的剩余》中的最后一个镜头：达林顿贵族城堡的窗户渐渐地变弱，变成了直升飞机的镜头，直至整个城堡完全消失。这种淡出持续的时间稍长了些，以至于有那么一小会观众会产生这样的印象，即在窗户和城堡这两个普通现实之外还出现了一个第三现实：就好像城堡本身，而不是仅仅作为城堡一小部分的窗户，被缩小为窗户玻璃中的一个影像，一个作为纯粹外观的脆弱实体，既不是一个存在，也不是一个非存在。主体是这样一个似是而非的实体，当整体自身（全部城堡）被包含在它自己的部分（窗户）中出现时，它就显现了。

德鲁兹不得不忽视这个符号伪深度：在他的身体和意义二分法中没有它的位置。当然，在这里展示的是对德鲁兹进行的拉康式批评的可能性：作为微分结构的能指不正是这样一个实体，严格说来它既不属于身体深度也不属于意义-事件的表面？具体说

到莫扎特的《女人心》：哲学家阿尔凡索所信赖的"机械"和自动作用，不就是帕斯卡《思想录》的重大主题即符号机器、符号"惯例"的"自动作用"吗？德鲁兹辨别了严格意义上的身体因果性与自相矛盾的"男根"环节，这是能指系列与所指系列的交叉口，是作为伪原因的谬论，也就是内在于意义自身的表面之流的意义的去中心原因。这里他没有考虑到的，是能指系列对于所指系列而言的完全异质的特性，以及微分结构的同步性相对于意义-事件之流历时性的完全异质的特性。也许在这里比较明显的是德鲁兹的局限性，他最后仍然是个现象学家——正是这个局限性最终导致他向"反俄狄浦斯"的理论"退缩"，"退缩"到对符号界的反抗。在这个精确的意义上，人们可以说禁欲主义者、胡塞尔等人不是性反常者，而是精神病患者：正是对正常象征标准的精神病式的排斥才引起了意义与现实之间悖反性的短路（"当你说'马车'时，一辆马车就从你的嘴边穿过"，等等）。㉕

如果我们要阐明身体深度与符号伪深度之间的关键区别——后者决定了主体的地位，我们就不得不转而提到或许是现代欧洲意识形态最令人讨厌的要点，提到这么一个作者，他把反女权运动的逻辑学推到了无法超越的极点，他便是奥托·魏宁格。

注　释

① 这里我们遭遇的是拉康关于"薄片"（lamella）——不可破坏的生命物质——的主题。弗洛伊德在其《超越快乐原则》的第四章已宣布了这个主题。其中，他谈到了"生命物质的小碎片……悬浮在外部世界的中间，这个外部世界充满了最有力的能量"：

如果不对它装备以对付刺激物的保护屏，它就会被从这些地方散发出来的刺激消灭掉。这样它就需要保护物：它最外部的表面不再具有生

命物质所固有的结构，而是在某种程度上成为无机物，然后作为对抗刺激物的特殊的包膜或隔膜发挥作用。(Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, New York and London: Norton 1080, p. 30.)

当然，弗洛伊德的全部要点在于这个敏感皮层同时也接受到了来自内部的激励。

② 蒂姆·伯顿在《蝙蝠侠》那著名的致谢序列中采用了相同的步骤：摄像机沿着极普通的、蜿蜒崎岖的金属烟囱慢慢移动，在它逐渐消失并获得了与其目标之间的"正常"距离之后，很清楚这个目标实际上是：蝙蝠侠的小小徽章……

③ 也许，与林奇这种态度相对应的是莱布尼茨的哲学。莱布尼茨着迷于显微镜，因为对他来说，显微镜确认了由"正常的"、日常观点看来似乎是无生命的对象实际上充满了生命——人们必须更靠近地去看它、从绝对近的距离去观察它：在显微镜的镜头下，人们能够察觉到无数小生命的野性蠕动……见 Miran Božovič, *Dergrosse Andere: Gotteskonzepte in der Philosophie der Neuzeit* 第二章, Vienna and Berlin: Turia & Kant 1993。

④ 这个观念的一个例外可以由《蓝丝绒》结尾处伊莎贝拉·罗瑟里尼的裸露身体来加以说明：在度过了那个梦魇之后，她离开了家，来到了杰弗里处，这就好像是一个属于另外的、黑暗的、地狱般王国的身体突然在我们"正常的"日常世界中找到了自己，从它自己的环境中走了出来，像一个陷于困境的章鱼或其他深海动物——一个受伤的、无遮蔽的身体，它的肉体存在对我们施加了几乎不能忍受的压力。

⑤ 卓别林的《大独裁者》证明了声音与书面文字之间关系上的类似困扰：口头语(独裁者海因克尔演说中的话)晦涩且不能理解，完全不能与书面文字相比。

⑥ 见 Michel Chion, *David Lynch*, Paris: Cahiers du Cinéma 1992，特别是 pp. 108-17, 227-28。

⑦ 要更详细地解读摘自《查理二世》的这些诗句，请参阅 Slavoj Žižek, *Looking Awry* 第一章, Cambridge, MA: MIT Press 1991。

⑧ 因为这条将效果与其原因隔离开来的鸿沟不是女人的肯定特征，它不但

使男人惊讶，而且还使作为心理“人”的女人自己困惑，《蓝丝绒》中的一个场景证明了这一点，这个场景正好是在臭名昭著的施虐受虐遭遇之前：伊莎贝拉·罗瑟里尼先是用一把大菜刀威胁卡尔·马克拉奇兰，命令他脱衣服，继而又迷惑于他的反应。这里结果就被反射回它的原因中，所以在某种程度上原因本身对它自己的结果感到困惑了。当然，这意味着这个原因（女人）必须完全是离中心的——真正的原因是“原因之中的某样东西，胜于这个原因本身”。这种颠倒不是在一个更加基本的层次上表明了作为真实域身份出现的真正原因是这样的女人吗？在原因和结果的象征链的层次上，她看起来似乎是男人行为的被动的对象。也许原因对其自己结果的困惑为黑格尔的“相互行为”(Wechselwirkung)范畴提供了解决答案：结果对原因的反作用非但没有包含某种原因和结果的对称性相互作用，反而指向了原因本身的内部离中心。

⑨ 所以，在分析电影时，关键在于要揭示作为“第二详尽细节”产物的类似的、连续的、情景的现实——在其中辨别现实的角色与幻想的角色。只要回想一下《独自一个在家》就够了。整部电影取决于这样的事实，即小男孩的家人——他特有的主体间环境、他的“大他者”——与两个在他家人外出时威胁他的窃贼都各有其路，永远不会穿过对方的道路。当小男孩发现自己一个人在家时，两个窃贼进入场景；在电影结尾当家人回来时，窃贼在场的所有痕迹差不多奇迹般地消失了，尽管作为窃贼与男孩交锋的结果，家里面实际上是一片狼藉。大他者并不承认窃贼的存在这个事实无疑证明了这样的真相，即我们论及的是这个男孩的幻觉：两个窃贼一出现，我们马上就变化了领域，从社会现实跳入了幻觉的世界，在这个世界中，既没有死亡也没有犯罪；跳入了无声的闹剧图画与卡通画的世界中，在这个世界中，一大堆铁器砸在你的头上，而你所有的意义只是一阵轻微的撞击，一加仑汽油在你头上爆炸，而你所受的惟一伤害只是一些头发烧焦了……也许这就是人们必须设想麦考利·库尔金那众所周知的尖叫声的方式：不是表达他对窃贼的恐惧，而毋宁说是表达他对即将被抛入自己的幻觉世界这个前景的恐惧。

⑩ 因果性秩序的类似的颠倒是精神分析实践的特征之一，其标准方式就是把呈现为结果的东西理解为原因。比如说，如果一个接受精神分析的病

人声称他不能敞开心扉,向精神分析者"说出一切",因为他发现精神分析者本人是令人排斥的,或者因为精神分析者不能激起病人对他的必要的信心,我们可以确信这两个方面之间的关系被颠倒了:精神分析者被体验为"令人排斥的",以至于病人可以避免"告诉他一切"——病人的创伤的真正内核。首先出现的是接受精神分析的人抵制"说出一切",而精神分析者的"排斥特性"只是体现了这种抵制,这就是"具体化的"形式,在其中,被分析者(错误地)意识到他的抵制。所以,被分析者的借口只是确认了移情已经开始发挥作用:假借分析者"令人排斥的特性",被分析者以一种颠倒的方式注意到他对于有关自己欲望的事实所意识到的排斥,注意到他并不准备面对自己的欲望。发现分析者"令人排斥"暗示分析者已经承担起"主体"的功能,这个主体"应该知道"有关被分析者欲望的事实。

⑪ 人们还遇到有关这样一类女人——她们被人从昏昏沉沉的麻木中唤醒——的主题,这样的主题在这种麻木中是不能正常地找到的,比如说在亨利·詹姆士的《阿士波恩文件》中。叙述者好不容易来到了一个衰败的威尼斯宫殿,这是两个女士的家:一个年老的美国人和她的相对年轻一些的侄女。这个老妇人很久以前,在她年轻的时候,是伟大诗人阿士波恩的情人。这个叙述者利用一切可能的诡计以便获得他欲望的对象:阿士波恩的一捆情书,它们被这位老妇人小心地收藏着。由于被其欲望的对象所困扰,他没能考虑到的事情是他自己对这个衰败的宫殿里的生活所产生的影响:通过他的活动,他带来了一股活跃的精神,把这两位女士从昏昏沉沉的单调的生活中唤醒,甚至在那个年轻一点的侄女的身上激起了对性的兴趣。

⑫ 这三种阅读是如何相互关联的呢?它们是互相排斥的,在相同的类似空间中把它们放在一起思考是不可能的;然而,尽管由于这些,它们的多元性却是不可缩减的并且是必要的,也就是说,这三种阅读没有一种可以有特权,被认为是"正确的"一种;也没有一种可以被设想为是其余两种的"原理"。林奇革命的重要方面就在于这点:在全部的电影历史中,只有一个主观的观点来组织叙述空间(例如,在黑色电影中,这个观点就是男主人公本人的观点,他的画外音对行动作出评价);而在林奇那里,声音对影像的控制(即在他的电影中,保证情景空间一致性的构造原则是声带)

使多种观点的增加成为可能。此外，可以参照《邓》的特色，这种特色（即对行为的多重画外音评论）由于求助于一种非-电影的质朴，而被许多批评家拒绝。

⑬ 这个逻辑完全与德鲁兹所阐述的弗洛伊德有关快乐（和现实）原则与其"彼岸"之间的二元性即死亡驱力的逻辑相类似（林奇的女主人公的忧郁如果不是死亡驱力的表现，那会是什么呢？）弗洛伊德的观点不是说存在这样的现象——它们不能由快乐（和现实）原则加以说明（至于每一个"痛苦中的快乐"的例子显然违背快乐原则，对他来说，要论证由放弃快乐而传达的隐藏的自我陶醉的收获是容易的），而毋宁说，为了解释快乐和现实原则的这种机能，我们不得不设置"死亡驱力"和强迫-重复的更加基本的维度，它们使空间保持开放，在这个空间中快乐原则能够发挥作用。见 Gilles Deleuze，'Coldness and Cruelty'，*Masochism*，New York：Zone Books 1991。

⑭ 这种"不可说明性"正是弗洛伊德以他的超定性概念所要针对的东西：一个偶然的外部原因能够触发预料不到的灾难性后果，它是通过激起创伤而实现的，而这个创伤总是-已经在灰烬下发光——在无意识中"坚持"。

⑮ 同时，线性因果关系的暂停是象征秩序的构成性特征。在这个方面，乔恩·厄尔斯特的例子是很有启发性的。在"客观"社会心理学方法的框架内，厄尔斯特努力孤立机制的特殊层次，把它定位于仅仅是描述性或叙述性的表意方法和一般理论的构架之间："机制是一个特殊的因果模式，它可以在事件发生之后被承认，但很少能够被预见……它绝不是一个理论，但很大程度上胜过一种描述"（Jon Elster，*Political Psychology*，Cambridge：Cambridge University Press 1993，pp. 3，5）。厄尔斯特遗漏的关键要点是："机制"不只是在中间——它们不占据普遍刻度尺的中间位置，在其两端，我们发现了具有预示能力的真正的普遍原理和一种纯粹的描述；更确切地说，"机制"构成了符号因果性的单个领域，它的功效服从于完全不同的法则。也就是说，"机制"的特异性显示出相同的原因如何会触发不同的结果：如果人们不能拥有他们想要拥有的东西，他们有时会更喜欢他们所拥有的，或者相反，正是由于没能得到，他们会更喜欢他们所没能得到的东西；如果人们在一个领域内遵循某种习惯，他们有时

会倾向于在另外的领域也遵守它（“溢出效果”），或者相反，在另外的领域，他们会以相反的方式行事（“驱逐效果”）；等等。我们永远不能事先确定那个决定我们的原因如何对我们施加其因果能力，这个事实无论如何与由于过分复杂而产生的不充分的一般性和不可预知性没有关系：我们正在论及的是特殊的符号因果性，在这个因果性中主体自身以自我反思的方式确定哪种原因会决定他，或者确定原因的哪一方面将会成为决定他的原因。

⑯ 这个臭名昭著的观点认为女人是“不合逻辑的”、“不会理性地作出反应的”，所以它指出女性对因果链的中止是如何在支配的意识形态空间中被认识到的。

⑰ 要更多地了解这个故事，请参阅 Žižek, *Looking Awry*, p. 8。

⑱ 有关这个恶性循环，请参阅 Slavoj Žižek, *For They Know Not What They Do* 第五章，London: Verso 1991。

⑲ 这里所开启的就是“派生的不正当的再次性别化”（德鲁兹）的可能性：在一个元层次上，与性欲的这样一种工具的、非性别化的关系会“激发我们对性的兴趣”。激活我们性实践的一种方法就是假装我们正在讨论的是一个普通的工具行为——与我们的伙伴，我们把这种性行为理解为一项难度较大的技术工作，我们详细地讨论每一个步骤，确定精确的实施方案……

⑳ 为了举例说明这个性内涵的逻辑，我们就把“能指”理解为“商业”，它的主要意义是“生意、促销”，它还是性行为的一个“过时”术语。当其意义的两个层次相混合时，这个术语就被“性别化”了。我们来假定“商业”唤起了我们头脑中一个年老商人的形象，他陈述着单调、乏味的经验：我们要如何操作商业、在交易中必须如何小心、要留心利润、不要太过冒险，等等。或者我们来设想这个商人实际上在谈论的是性商业——突然之间，全部的事件都获得了一个淫秽的超我维度，那个可鄙的商人变成了一个下流的老人，他就有关性快乐方面的事情提出精心计算的忠告，还带着一丝淫秽的微笑……

㉑ 有关这个问题式的杰出陈述，请参阅 Jean-Francois Marquet, *Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Paris:

Gallimard 1973。

㉒ 这种退缩还暗示了政治态度上的一种根本变化。在《年代》片断中，国家被斥责为邪恶的化身，是强权的外部机器对个人的专制统治（照此，它必须被废除），然而，晚期谢林设想国家是人类原罪的体现——恰恰是就人类永远不能在其中认识他自己而言（只要国家保持着压制个人的外部的、疏离的力量），它是对人类自负的神圣的惩罚，是对人类罪恶起源的一个提示（照此，它必须被无条件地服从）。参阅 Jürge Habermas, ' Dialektischer Idealismus in Übergang zum Materialismus-Geschicht-philosophistche Folgerungen aus Schellings Idee einer contraction Gottes', in *Theorie und Praxis*, Frankfurt：Suhrkamp 1966, pp. 108 - 61。

㉓ 努力去阐述（象征）否定性与身体之间这种"不可能"的交叉似乎也是杰奎琳·罗斯"回到梅勒妮·克莱因"的驱动力（参阅她的 *Why War?* Oxford：Blackwell 1993）。由此，虽然这些话的作者认为自己是一个纯粹的"教条的"拉康派哲学家，但他还是意识到自己与她的事业有一种深深的一致。

㉔ Deleuze, *The Logic of Sense*, New York：Columbia University Press 1990, p. 41.

㉕ 所以，德鲁兹的疏忽不就是与阿尔都塞的疏忽相关联的吗？德鲁兹把自己局限于轴线的想像域-真实域内，并排斥象征域。而阿尔都塞的"真正对象"（也就是，有经验的现实、想像的经验的对象）与"知识客体"（通过知识过程而产生的象征结构）的二元性适合这种轴线的想像域-真实域。拉康是把轴线的象征域-真实域主题化的第一人，这个轴线的象征域-真实域成为其他两个轴线的基础。而且，德鲁兹与阿尔都塞的这种对立不是说明了他们各自对斯宾诺莎解读的离奇的接近和基本的不同吗？阿尔都塞的斯宾诺莎是象征结构的斯宾诺莎，是无主题知识的斯宾诺莎，不受想像的影响；而德鲁兹的斯宾诺莎是真实存在的斯宾诺莎，是"无政府主义的"身体混合物的斯宾诺莎。

六　奥托·魏宁格，或"女人并不存在"

"让我们期待，公众不会因为他关心性交就认为他不配做一个哲学家并且也有失身份……"(237①)——这段话可以被当作是魏宁格著作的座右铭：他将性差异与性关系提升为哲学的中心主题。他为此付出的代价是可怕的：24岁时自杀而亡，仅仅在他那篇名著《性与性格》出版后的几个月。为什么会这样？

魏宁格给我们留下深刻印象的第一件事就是他写作的绝对真实性——我们不是在论及一个"客观的"理论，作者完全地、毫不保留地参与到他的主题中去了。在20世纪最初的十年中，《性与性格》成为问题少年阅读书目中的首选，这并不意外：它为折磨他们激烈的内心生活的全部问题提供了一个答案。把这个答案贬低为当代反女权主义及反犹偏见的结合，并把它与某种浅薄的哲学常识混为一谈，是很容易的。但是在这种拒绝的态度中所丢失的就是由阅读魏宁格所带来的认知效应：这就好像他"凭名字招呼"，以至于"官方的"话语只是默默地推测着，而不敢公开宣告。总之，

魏宁格引领了对这样一个“男性至上主义的”权威意识形态的幻影支持的时代。

“女人仅是且完全是性欲的……”

对魏宁格来说，性别差异正是建立在主体和客体、主动精神和被动物质之间的本体论对立之上的。女人是一个被动的、敏感的客体，这意味着她是完全由性特征所支配的：

> 女人仅是且完全是性欲的，因为她的性欲扩展至她的全部身体并存在于某些部位，用物理术语来说，她的性欲比其他人更强烈——她在性别上被每一件事情所影响和渗透，而且是在她身体的全部表面。我们通常所说的性交只是最高强度的一个特殊情形……由于此原因，父权就是一个卑劣的欺诈：我们总是要与无数其他的事情和人来分享它……一个可以在每个点上被所有事情在性别上渗透的实体也能够在任何地方被任何事情致孕。母亲本身是一个受体，在她身上，所有的事情都是有生命的，因为所有的事情在生理学上对她产生影响，并形成她的孩子。(258—259)

(在此我们就已经遇到了魏宁格全部困难的起因了：他将男根快感与女性他者快感混淆起来了：后者不是集中在男根上，而且还从所有方面质疑身体。魏宁格全部理论大厦取决于把他者快感还原为男根快感的可能性。)

由此，

> 配对观念是对女人有积极意义的惟一概念。……配对对女人是极度有益的;她总是在寻求实现它,而且是在每个地方。她个人的性欲只是这个普遍的、一般的、非私人的本能的特殊情形。(260)

这种普遍性以两种方式被概念化。首先,性交以其特定的基调粉饰了女人的全部行为。女人不具有纯粹精神态度的能力,她不能够为了真理本身而瞄准真理,不能够为了责任本身而履行责任;她不能够维持一种对美的漠然关注。当她似乎要采取这样一种精神态度时,更近一步的考察总是会洞悉到潜伏在背景中的"病态的"性兴趣(一个女人谈论真理是为了给男人留下印象以便帮她去诱惑他,等等)。即使作为绝对行为的自杀也是伴随着自恋的-病态的想法:"这种自杀实际上总是伴随着对其他人想法的考虑,他们会怎么想,他们会如何哀悼她们,他们会如何悲伤——或愤怒。"(286)

不用说,在爱情情形中,同样的事情甚至会更加强烈。爱情总是掩盖着性交的动机:女人根本不能够对所爱的人有纯粹的、无私的敬慕。而且,对女人来说,性交的想法只是她克服自我中心的惟一途径,是她所能获得的惟一的道德观念——这里的"道德"是在女人表达理想的意义上说的,女人不顾其特定的"病态"兴趣而为这种理想努力:

> 对她自己性生活行为的希望是她最强大的推动力,但这只是她内心深处、她惟一重大的兴趣的特殊情形。她惟一重大的兴趣就是性交终会发生;希望它会尽可能多地在任何地点、时间及情景中发生。(257—258)

因此性交是女人能够对普遍道德命令形成自己看法的惟一情形："去干吧，这样你的行为就会有助于实现普遍配对的无限观念。"

与完全被性欲——性交想法——控制的女人相反，在与女人的关系中，男人在性妄想与性爱这两个互相排斥的角色之间是分裂的：

> 爱和欲望是两种不同的、互相排斥的、互为对立的状况。而且当一个男人真正去爱的时候，与所爱对象的肉体结合这种想法是不能被容忍的……一个男人越是色情，他就越不容易被性欲所困扰，反之亦然……只存在"柏拉图式"的爱，因为任何其他的所谓爱都属于感官王国。(239—240)

尽管如此，从女人的本性来讲，如果她的兴趣范围局限于性交，那么她的美又源于何处？她又如何成为纯粹的精神之爱的对象？魏宁格得出了一个极端的结论：女人美的本质是"述行的"，也就是说，正是男人的爱创造了女人的美：

> 男人所施与的爱是女人何以美丽及何以可恶的标准。在美学与逻辑学、伦理学中，情况完全不同。在逻辑学中有一个抽象真理，即思想的标准；在伦理学中有一个理想的善，它为应该做什么提供标准……在美学中美是由爱创造的……所有的美实际上都是爱的需求的一种投射、一种散发，所以女人的美是离不开爱的，这不是强调爱被指引的目标，而是说女人的美就是男人的爱，它们不是两件事情，而是完全相同的一回事。(242)

更深一层的不可避免的结论就是，男人对女人的爱——与性渴望

完全对立的真正的"精神的"、"抽象的"爱—— 完全是自恋的现象：在他对女人的爱中,男人只爱他自己,他自己的理想形象。男人非常清楚地知道这个永远把他痛苦的现实与这种理想分离开来的鸿沟,所以他将之投射、转移到了另一个事物即被理想化的女人身上。[2]这就是为什么说爱是"盲目的"：它取决于这样的幻觉,即我们正在奋斗的理想已经在他者身上、在爱的对象身上实现：

> 在爱中,男人只爱他自己。不是他经验的自我,不是他表面上所展现的弱点及庸俗、失败及渺小,而是所有他想成为的、所有他应该成为的、他真正的、内心深处的可理解的本性,不受所有必然性的束缚,不受尘世的玷污……**他把这样一个绝对高尚生活的理想、他不能够在心中隔离的理想投射到另一个人身上,这种行为,而且只是这种行为不是别的而正是爱与爱的意义**。(243—244)

因此,爱与恨一样是胆怯的现象,是发泄的方便路径：在恨中,我们将本来停留于我们自己身上的罪恶外在化并转移到他人身上,从而避免与它的任何对峙;反之,在爱中,我们把自己的精神本质作为一个已经实现的存在状况投射到他人身上,而不是耐心地去实现它。所以说,爱是怯懦的、不可靠的,不仅反应在与男人自身的关系上,而且更重要的是反应在与其对象的关系上——它完全忽视对象的(女人的)真正本性,仅仅把它当作一种虚空的投射屏幕：

> 对女人的爱只有在不考虑她的真实品性时才有可能,也只有在用不同的、完全虚构的本体来取代实际的精神本体时才有可能。试图在女人身上实现一个人的理想,而不是这个女人

> 自身，这是对女人经验人格的必然毁灭。所以说这种企图对女人是残酷的；正是这种自我中心的爱漠视女人，对她真实的内心生活一点也不关心……爱是谋杀。(249)

当然，魏宁格在这里大声地说出了一个被隐藏的真实情况，即典雅爱情中被理想化的贵夫人的形象。③因此，爱的关键之谜就是：为什么男人选择女人作为其理想化的对象，在其中理解(错误地理解)其精神本质的实现？为什么他把自己的拯救投射于对他的堕落负有责任的人身上？因为——正如我们已经看到的那样——男人被分裂于其精神-伦理本质与女人长期的性交诱惑在其心中唤起的性渴望之间。解决这个谜团的惟一方法就是接受这一事实：男人与作为性爱对象的女人之间的关系以及他与作为性妄想对象的女人之间的关系都是"述行的"。严格说来，女人不是男人堕落的原因：而正是男人向性欲本身的堕落才创造了女人，赋予了她的存在：只有当男人接受了自己的性欲、拒绝他身上的绝对并转向低一层次时，他才赋予女人以存在。

> 男人开始有性欲时才造就了女人。女人得以出现根本上只是由于男人接受了他自己的性欲。女人只是这种确证的结果；她就是性欲本身……所以，女人的一个目标必须是使男人保持性欲……她只有一个目的，那就是持续男人的罪恶，因为一旦男人克服了他的性欲，女人也就会消失。
>
> 女人是男人的罪恶。(298—299)

在此，因果之间的正常关系被颠倒了：女人不是男人堕落的原因，而只是其结果。④由此，既然女人无论如何也不能拥有客观的本体论的一致性，人们不必积极地与女人作斗争："所以说女人并不存

在"(302)。因为女人不再存在，男人就足可以克服他身上的性冲动了。现在，我们可以清楚地发现男人为什么会选择女人作为其爱的对象了：通过承认性欲而创造女人，这种不能忍受的罪责沉重地压在其心头。爱只是男人怯懦、虚伪的努力，是为了弥补他对女人的罪恶：

> 男人在创造女人的行为中所犯的并且在赞同女人的意图中仍然在犯的罪过被男人通过其性爱而向女人开脱……女人只是男人性欲的表达和投射而已。每个男人都为自己创造了一个女人，他在这个女人身上表现自己及其罪恶。女人本身是无辜的；女人是由于别人的罪恶才会如此的，她应该被责备的一切方面都应归咎于男人。爱努力去掩饰罪恶而不是克服它，它抬高了女人而不是取消她。(300)

女人的存在证明了这样的事实，即男人"向他的欲望妥协"，通过屈服于性欲而背叛他作为一个自主的道德主体的真实本性。结果，她的真实本性就由对性交的无限渴望所构成，这表明了男根是如何"完全地——虽然常常只是无意识地——支配着女人的全部生活"。由于对男根的这种构成性服从，女人就成为康德严格意义上的他律——不自由，处于外部宿命的控制之中：

> 对女人来说，雄性器官是本我，女人并不知道它的名字；她的命运就植根于此，这是她不能逃脱的一些事情。由此，女人不愿意看到裸体的男人，也从不表达看他的需要：在那一时刻她感到自己迷失了。如此，男根就彻底并不可挽回地剥夺了她的自由。(269)

> 女人是不自由的：最终，被男人以这种或那种方式强奸的强烈愿望总是在她心中占据上风；女人被男根所统治。(274)

因此，当女人抵抗她的性欲并因此感到羞耻时，她就是抑制了自己的真实本性。使男性精神价值内在化竟然能够把女人的真实本性意识挤出她的个人思想之外——尽管如此，这种本性还是进行了猛烈的反击，并以歇斯底里症的伪装返回。所以歇斯底里的女人所体验的外在的、邪恶的且淫荡的欲望只是她内心最深处的本性，她对男根的隶属。女人非道德特征的最终证据就是：她越是拼命地竭力去采取男性精神价值，她就越会歇斯底里。当女人依照道德规则行事时，是他律的，是出于对男性主人的畏惧或是试图吸引男人：女人的自主是假装的，是表面上强加的赝品自主。当她说真话时，她不是出于真正的诚实而是为了给男人留下印象，以便以一种更加微妙的方式诱惑他："所以女人总是在说谎，客观地说，即使是她在说真话时亦是如此。"(287)"女人的本体论虚伪"由此可见——在这个意义上，女人"对真理的爱只是她不诚实的一个特殊情形"(291)。女人能达到的最高见识就是对她的构成性奴役的模糊预兆，这导致她通过自我毁灭来争取拯救。

对于熟悉拉康女性性欲理论的读者来说，不难在这篇简要的纲要中洞察到拉康基本命题的整个系列。在魏宁格的"女人并不存在"中我们不是看到了拉康"女性不再存在"的预兆吗？女人实现男人的罪恶这种观点——她的存在取决于男人对自己精神-伦理姿态的背叛——不就是对拉康"作为男人征兆的女人"论点的一种变体吗？（拉康认为，作为妥协-构型的征兆证明了主体如何"放弃他的欲望"。）当魏宁格坚持认为女人永远不能完全与真理、上帝和美的精神世界同一，因为这个世界为她保留了一个表面上强加于她的他律秩序时，他难道不是指向拉康的断言——女人不会完

全整合进象征秩序中去——吗？最后，来看看女人完全屈服于男根的动机（与只是部分地顺从于男根统治的男人相反）：拉康的“性别化公式”不也声称女人没有什么部分可以免受男根功能影响，而男性立场却包含一个豁免，一个不服从男根功能的X？

女性的“世界之夜”

很不幸，进一步的研究却很快就扰乱了这个明显的一致性，而丝毫没有损伤其锐气。魏宁格的主要功劳——这点女权主义者必须要考虑到——就是他完全挣脱了“女人之谜”的意识形态问题，挣脱了作为秘密的女性特质，这个秘密被认为可以逃避理性的、话语的世界。“女人并不存在”这个断言在任何情况下都不是指涉超出话语存在范围之外的不可言喻的女性本质：不存在的正是不可达及的彼岸。总之，通过利用黑格尔那个有些陈腐的公式，我们可以说“女人之谜”最终隐藏的事实就是没有什么可以隐藏。⑤魏宁格所没能完成的就是黑格尔的一个反思颠倒，即在这种“虚无”中认识到定义主体概念的真正否定性。

在此我们来回想一下那个著名的有关犹太人和波兰人的笑话，在这个笑话中犹太人借口说要传授一个秘诀给波兰人，告诉他如何成功地从别人那儿榨取他们的最后一分钱，从而榨取了波兰人的钱财。⑥魏宁格强烈的反女权主义的爆发——“根本没有什么女性的秘密；在谜团的面具之后，只是虚无！”　与波兰人所爆发的愤怒是一样的，当他终于知道了那个犹太人如何通过不断地拖延揭晓最后的答案而从他身上攫取更多的钱时。魏宁格所没能做的就是一个手势，与犹太人回答波兰人的爆发相应的一个手势：“噢，你现在知道了我们犹太人是如何榨取别人钱的了……”换句

话说，一个手势，它可以再次解释、再次记下当作成功的失败——就像"看，面具背后的虚无正是这个绝对否定性，由于它，女人就成了真正的主体，而不是对立于主观性力量的有限客体"⑦。

这种虚无的状况可以借助于康德关于阐述的主体与被阐述的主体之间的区别来解释。"我不存在"这个陈述只要能表示主体向阐述的虚空尽头的收缩，引领每一个想像的或象征的认同，那它非但不会作为无意义的悖论被拒绝，反而能够获得一个真实的存在分量：我很容易地发觉自己被排除在主体间象征系统之外，所以我就缺乏能够使自己胜利地宣告"这就是我！"的认同特征。这就是说，在一个远非简单的隐喻性意义上，只要我还是被登记在大他者的系统中，只要我仍然拥有社会-象征的存在，那"我是"就只是对于别人来说我是什么——除了这样一个被登记的存在，我什么也不是，只是"我思"的尽头，没有任何实际的内容。然而，"是我在思考"已经回答了"那个在思考的人是谁？"这个问题，换句话说，它已经解释了思考主体的最小限度的确定身份。相同的区别也支持了维特根斯坦的断言即"我"不是一个指示性代词：

> 当我说"我很痛苦"时，我不是指一个正在痛苦的人，因为在某种意义上，我根本不知道谁很痛苦……我不是说这样那样的一个人很痛苦，而是说"是我"……⑧

> 即使我就是 L. W.，"我"这个词与 L. W. 也不是相同的意思。⑨

就是在这种差距的背景上，象征权威的断言开始被构思：当我可怜巴巴地宣称"我，路德维格·维特根斯坦，这个协会的会长，在此任命……"时，我唤起了我在这个社会-象征系统中的象征授

权和地位,以便使我的任命行为合法化并确保其述行权力。这儿,拉康的观点是,一个不可逾越的差距把我"在实在中"是什么与获取我的社会身份的象征授权永远地分裂开来:原始的本体论事实是空无、深渊,由此我不能在我的能力之内作为一个实在的物质达到我自己,或者,引用康德《纯粹理性批判》中那独特的陈述,作为"思考的我或他或它(物)[Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt]",我永远不会知道我是什么。我获得的每一个符号身份最终只是一个补充性特征,其功能就是来填充这个空无。这个纯粹的主观性空无、这个"先验统觉"的虚空形式必须要与笛卡尔的"我思"(Cogito)——它仍然是 res cogitans,是一小片物质现实,奇迹般地免于普遍怀疑的破坏性力量——区别开来:只有康德才会在"我思"的虚空形式与思考的实体、"思考之物"之间作出区别。[10]

那么,在这里魏宁格就显得证明不足了:把女人对男人的诱惑在本体论上解释为"无对某物的无限渴望"时,他认为女人是对象。在无变成某物的努力中,他没有认识到主体争取实质性支持的那种努力。或者,就主体是"语言的存在"而言,魏宁格没有认识到在这种斗争中作为能指的空无和缺失的主体的构造性运动——指示链($)的黑洞、缺失的环节为争取指示代表($S_1$)而进行的斗争。换句话说,魏宁格对女人的厌恶非但没有表明主体对"病态的"污点的恐惧、对惰性对象积极性的恐惧,反而证明了对主体性自身最根本维度的恐惧:对"成为"主体的空无的恐惧。

在《耶拿时期的实在哲学》(1805—1806)手稿中,黑格尔把这种作为"抽象否定性"的纯自我的经验、这种"(被构造的)现实的之蚀"、这种主体向自身的收缩刻画为"世界之夜":

人类就是这个黑夜,这个虚空的空无,其简单性中包含着万

物——众多表象、形象不间断地产生，一个也不属于他，或者这些根本就不存在。这个夜，自然的内部，在幻影般的表象中存在于这里——纯自我，它是黑夜、环绕着它的黑夜，在这黑夜之中射中一个血腥的头颅——还有另一个白色可怕的幽灵，突然地出现在它的面前，然后又突然地消失。注视人类的眼睛时，人们就会瞥见这种黑夜——看透变得恐怖的黑夜。⑪

这种象征秩序、逻各斯和词语的世界只有在这个深渊的体验中才会产生。正如黑格尔所认为的，纯自我的内在性质“必须也成为存在的一部分，成为一个客体，使它自身反对将成为外在的这种自内性，返回存在。这就是作为命名权的语言……通过这个名称，作为个别实体的客体就从我中诞生了”⑫。

在这里我们必须注意不要忽视的就是黑格尔与启蒙传统的断裂可以在主体隐喻的颠倒中被洞察到：主体不再是反对不透明的、不能理解的（自然界的、传统的……）材料的理性之光；他的真实内核、那个为逻各斯之光展开空间的姿态是作为“世界之夜”的绝对否定性。魏宁格那臭名昭著的“henids”——混乱的女性表象，尚未达到词语的清晰，尚未完成观念的自我认同，如果不是黑格尔所提及的“幻影似的表象”，即在词语失败处出现的幻象构形（它们的功能正好是填充这一失败的空无），那它又是什么？魏宁格反女性主义的悖论就在于此：他的反女性主义非但不是其蒙昧主义的反启蒙运动态度，反而证实了他对启蒙观念的坚持——避免落入纯主观性的深渊。⑬

这同样也适用于魏宁格声名狼藉的反犹主义，这种反犹主义也不能取消其对启蒙运动的义务——虽然魏宁格是个道德唯意志论者，但事实仍然是，他的首要哲学参照是康德，那个真正的启蒙运动哲学家（反犹主义与某些启蒙思想之间的联系已经由阿多诺

和霍克海默在《启蒙运动的辩证法》中提出)。在最基本的层面上,反犹主义者并不是将犹太人与作为肯定特征的不道德联系起来,而是把它与无形性本身联系起来——与明确的、确定的种族意向的缺失联系起来。希特勒的首席理论家阿尔弗雷德·罗森贝格就是以这样的心境断言所有的欧洲国家都拥有明确的、表现了他们种族特点的"精神形态",而这种"精神形态"正是犹太人所缺乏的。而且——再一次地——这种"无形性"不正是主体性的构造性特征吗?在定义上,主体性不是超越了每一种肯定的精神形态了吗?反犹主义和法西斯社团主义如何构成了一枚硬币的两面,现在应该是很清楚了。在和谐的有机形式的社会观念中,每个个人和阶级都拥有自身确定的位置,对犹太的-民主的"抽象普遍主义"的批判则与此相对,在这种批判中,社团主义被这样一种观念鼓舞着,即认为很多民主党人更愿意逃避:只有自身被阻碍、被错位的实体——缺乏"适当的位置"的实体、"脱节的"实体——才能直接地涉及到普遍性本身。

或者,可以根据普遍和特殊之间的关系来提出问题:特殊性是如何参与到普遍中的?根据传统的本体论,普遍向特殊保证了它的身份:特殊的对象参与了它们的普遍种类,只要它们"确实是它们所是的东西"——只要它们实现或符合它们的理念。比如说一张桌子,只要它"确实是一张桌子",那么它就进入了桌子的理念。在此,普遍仍然是联系特定实体的沉默的、旁观的特征,一个原本不是这样设定的自在(In-itself)。这就是说,作为"自我意识"的主体正是且只是在他的同一性被缺乏所截短并打上印记后,只是在他不完全是"他所是的人"时,才会参与到普遍中;与此相对照,特殊与普遍自身并不关联——这正是黑格尔谈及"否定的普遍性"时所考虑的。[14]让我们来想一想来自政治辩证法的一个典型情形吧:一些特殊的(种族的、性别的、宗教的等)少数人团体何时会

向普遍提出呼吁呢？正是在现存的社会关系框架没能满足那些少数派的需求并阻碍他们实现其潜能的时候，少数派被迫把他们的需求建立在普遍和全体公认的原则基础上，声称他们的成员被阻止与其他人一样在相同的程度上受到教育、得到工作机会、发表自由言论、参与公共政治活动等。

普遍的自为(For-itself)的典型案例——与普遍具有辩证关系的自为的典型案例——是由马尔科姆·X臭名昭著的断言所提出的，这个断言说白种人本质上是邪恶的。这个声明的含义不是说所有的白人都是邪恶的，而是说由于白人对黑人所犯下的错误，邪恶是白种人的普遍观念。尽管如此，这并不妨碍我，一个白种个体，通过认识到规定我存在的实体的邪恶、通过完全承担这种罪责并努力克服它而变"好"。(既然我们都是"亚当之子"，同样的理论也适用于铭刻在我们人性本质中基督教的原罪观念：通往拯救的道路就在于反省地承担这种罪责。)

这里我们来引用欧内斯特·拉克劳那极为恰当的陈述(完全是黑格尔式的，虽然拉克劳宣称是反黑格尔哲学的)：

> ……当我被构造性缺乏所穿透时——我的差异身份在其构成过程中失败时——普遍性就成为我身份的一部分。出现于特殊性中的普遍性不是支撑并解释特殊性的某个原则，而是缝合错位的特定身份的一个不完善视野。⑮

在"普遍性就是符号，表示未实现的完满"这个确定的意义上⑯，只有当我的特殊身份受到挫折、被"错位"，只有当某些障碍物阻止我"成为我已经成为的人"时，我才能够与普遍性本身建立联系。正如我们已经指出的，区分法西斯社团主义的两个特征的互相联系已经提供了正好相反的证据：它纠缠于作为有机共同体的社会

形象，在这种共同体中，每个构成要素都应该"拥有适当的位置"；它病态地抵制作为社会解体力量的抽象普遍性，也就是说，抵抗这样的观念，即个人无论他或她在社会有机体中的地位如何都可以直接地参与到普遍中去（比如说这样的概念：只要是一个人，我就拥有不可剥夺的权利，而不只是拥有作为某个阶层、某个公司的成员所具备的权利，等等）。

在《现象学》的一个段落中，黑格尔以明白无误的"魏宁格式的"腔调清晰地说明了普遍与特殊之间的否定关系，尤其说到女人是道德社会的"内在敌人"：

> 因为只有破坏家庭幸福并将自我意识融入到普遍中，共同体才能生存，所以它产生于它所压制的并且同时对它又是很必要的东西之上——一般的女性、它的内在敌人。女性——共同体永远的反讽——通过诡计把政府的普遍意图转化成为一种私人的目的。⑰

由此，特殊（家庭）与普遍（共同体）之间的关系并不是家庭和谐地融人到更为广大的共同体中去的关系，而是由否定性所中介的关系：个人（"自我意识"）只有通过与家庭的否定关系——造成家庭的解散的对家庭的"背叛"（这种否定性正是社团主义的作为大家庭的社会隐喻所要努力废除的）——才能与超越家庭的普遍发生联系。正是在这种严格的意义上，普遍的共同体及其公共空间"产生于它所压制的东西之上"，产生于家庭的废墟之上。上面所引用的段落进一步打动我们的地方是，黑格尔本人认为是辩证运动一个整体部分的事情却被那些批评家们竭力地斥之为致命的弱点，也就是说，扬弃姿态的发生从来都是带有某种残余的：在普遍共同体中扬弃家庭之后，不但家庭继续作为普遍社会的直接基础存

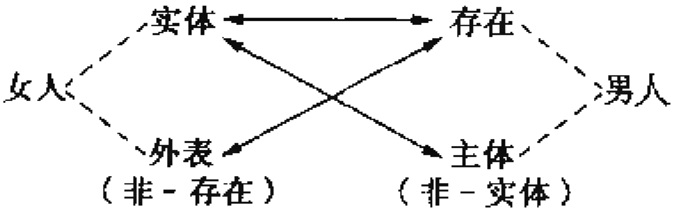
在，而且家庭与普遍共同体之间的否定关系也假借女人（她否定性地以其"永远的反讽"对普遍共同体作出反应）之名，进一步地反射到了家庭本身之上，女人是玩世不恭的，能够洞察有关公众福利的自命不凡的声明以及宣传这些声明的那些人的私人动机。

也许黑格尔只是认为女人是出于私人观点的狭窄性：只要女人还在误解公众生活普遍目标的真实分量，并只能把它们理解成实现个人目的的手段，那她们就是共同体的"内在敌人"。然而，这还远不是全部的情况：正是社会的"内在敌人"这个相同的立场使得崇高的道德行为成为可能，这种行为揭示着社会总体性本身的观点的内在局限性（安提戈涅）。

超越男根

女人在母亲和娼妓两种角色之间的分裂根源于私人领域和公共领域的二元性。女人并非母亲和娼妓，但是同一个女人在私人领域是母亲，而在公共领域就是娼妓——并且她越是私人领域中的母亲，就越是公共领域中的娼妓。换句话说，与表面相反，母亲/娼妓的分裂并不涉及内容的差异（与两种身份对立的肯定特征），而是一个纯形式的状态，这就是说，它指明了同一个实体的两种铭写及两种形态。一旦我们将她们与男性被分裂成私人领域内的冒险家和家庭的破坏者及公众领域内的道德英雄联系起来，其意识形态的同等物就明朗了：作为母亲的女人（家庭的可靠支撑）反对作为错位冒险家的男人（与女性实体的惯性和稳定性相比较，男人是活跃的，他要向外发展，要超越自我，家庭的框架对他是个束缚，他随时准备着去冒任何风险——一句话，他是主体）；反之，作为错位的娼妓的女人（浅薄的、不稳定的、不可靠的，具有迷惑人的外

表)反对作为道德可靠性代理人的男人(男人的诺言就是他的义务，他正是可靠的象征承诺的具体化身，与女性无聊的唠叨相反，他拥有独特的精神深度……)。因而，我们获得了一个双重的对立：女性实体反对男性主体以及女性外表反对男性本质。女人代表了实质性的完满和外表的变幻不定；男人代表了否定性的破坏力量和本质的正直。自然，这四个术语形成了格雷马斯象征性四边形：



魏宁格是如何置换这些传统的意识形态同等物的呢？这里，又一次地，恰恰是在他似乎比"官方"意识形态更加反对女性主义的地方，他却是最接近于女性主义。与这种意识形态相反，魏宁格甚至否认母亲(有限的)道德价值及对家庭的支柱作用，并再一次清晰阐明了传统的分裂：男人被分成自主的精神态度和男根的性特征(属于他治)；女人被分成"真实本性"(这由她对独特本性的缺乏所构成：除了对男人的渴望，她"是"无，她只是为了吸引他的注视才会存在)和他律的、外在强加的品德。尽管如此，如果我们在女人的这种本体论空无中认识到定义主观性的那种空无，那么这个双重分裂就变成了拉康的"性别公式"：

● 女人的分裂具有歇斯底里本性，呈现了她欲望的矛盾形式："我要求你拒绝我的要求，因为这个不是那个。"(拉康)比如，当瓦格纳的昆德莱引诱帕西发尔时，她确实希望他能够反抗她的提议——这种对她自己意图的阻碍和破坏不就证明了她内心深处反

抗男根统治的方面吗？（魏宁格本人也谈到了女人体内对解放的模糊渴望，通过自杀摆脱男根支配的渴望。）男人对女人的惧怕被深深地打上了世纪之交的时代精神印记，从埃德华·蒙克及奥古斯特·斯特林堡到弗兰兹·卡夫卡，都如此呈现出对女性不一致性的惧怕：女性的歇斯底里使这些男人受到了精神上的创伤（同时也标出精神分析的诞生地），使他们面临众多不一致的面具（一个歇斯底里的女人会马上从绝望的恳求转向残酷的、庸俗的嘲弄，等等）。之所以会造成这些不安，就在于不可能去洞察面具背后操纵她们的那个稳定的主体：在多层的面具之下什么也没有；或者，至多只是不定形的、黏稠的生命实体原料。

只要提一下埃德华·蒙克所遭遇到的歇斯底里就足够了，那对他造成了极深的影响。1893年，蒙克爱上了奥斯陆一个酒商的漂亮女儿。她依附于他，但他害怕这种束缚，并对自己的工作感到焦虑，所以就离开了她。一个暴风雨的夜晚，一艘帆船开来并带走了他：据说那个年轻的女人就要死了，想最后和他说说话。蒙克极为感动，毫无疑问，他去了她家，在那儿他发现她躺在床上，床的两边点着蜡烛。但是当他靠近她的床时，她突然坐了起来，并大笑：整个情景只是一个骗局。蒙克转身想要离开，这时，她威胁如果他离开她的话，她就开枪打死自己，并取出一把左轮手枪，将它对着自己的胸口。当蒙克弯腰去夺武器、相信这只是游戏的一部分时，枪响了，他的手受了伤……⑱这儿我们遇到了最完全的歇斯底里场面：主体陷于一个假面舞会中，看起来是致命、严重的却呈现为欺骗（垂死的），而看起来只是一个空洞手势却呈现为致命的严重（自杀的威胁）。⑲面临这种场面的（男性）主体所感到的恐慌表示了这样的惧怕，即在众多的面具之下——它们互相背离，就像洋葱的一层层一样——什么也没有，没有最终的女性秘密。

尽管如此，在这儿我们还是必须要避免一个重大的误解。只

要这些歇斯底里面具仍然是女人捕获男人注视的方式,那么一个不可避免的结论似乎就是不能进入男根机体的女性秘密——超越符号面具的"永恒的女性"(歌德)——是由躲避"男根中心主义"支配的女性实体所组成的。补充性结论就是,只要面具之后什么也没有,女人就是完全服从于男根的。然而,根据拉康的说法,事实却正好相反:前象征的"永恒女性"是追溯的父权制幻想,也就是说,它是为男根统治提供证据的例外(就像人类学家的原始母系天堂观点,认为原始母系社会是由于进入了父权文明而被摧毁的,并且从巴科芬开始,就坚定地支持父权意识形态,因为它依赖于从母系社会向父系社会进化的目的论观点)。所以这正是男根的例外缺乏,它导致女性力比多机体不连贯、歇斯底里,并由此破坏了男根的统治。因此,当魏宁格指出女人被"每个对象性交"时,男根的这种无限延伸侵蚀了作为普遍的原则及其基础性例外的男根。

拉康的"主体的颠覆……"结束于含糊的"在这儿我不再进行任何深入"。[20]说它含糊,是因为它可以被用来暗示今后,在另外的什么地方,拉康将会"再进一步"。这种诱惑使拉康的一些女性主义批评家们指责他在快要完成超越弗洛伊德"男根中心主义"的关键性步骤时停了下来:虽然拉康确实提到了避开男根范围的女性快感,但他认为这是一种由不可穿越的边界从(男性)话语中割裂出来的一种不可言说的"黑暗大陆"。对于像伊瑞格莱和克里斯蒂娃这样的女性主义来说,这种对穿越边界的拒绝、这种"在这儿我不再进行任何深入",都表示了那种持续的女人的禁忌;她们所想要的是"再进一步"——是在"男根"的象征秩序之外展开"女性话语"的轮廓。

为什么这种操作——从常识的观点来看,它必须显得完全公正——没能留下痕迹?在传统意义上,定义女人的界限不是认识论的而是本体论的,这就是说,在此之外没有任何东西。"女性"是

这种界限的结构。这个界限领先于可能或不可能存在于其彼岸的东西：在这种彼岸（比如说，永恒的女性）之中我们所能感知到的全部就是我们自己的幻想投射。[21]作为谜团的女人是由矛盾的多重面具的表面所产生的幽灵——“秘密”本身的秘密就在于表面的不一致。[22]拉康对这种表面的不一致（就像莫比斯带一样复杂的拓扑空间）所命的名字只不过就是主体。

● 正相反，男人的分裂似乎是外在化的：通过在男根（即性快乐，与性伙伴的关系）与非男根［即道德目标的领域、非性欲的公众活动领域（例外）］之间设立一条分界线，男人逃避了其欲望的矛盾。这里我们遭遇了“根本上是副产品的状态”这样的悖论：男人使他与女人的关系服从于道德目标的领域（被迫在女人和道德义务之间作出选择，在职业的责任等的幌子下，他会马上选择义务），而他还同时意识到只有与女人的关系可以带给他真正的“幸福”或个人满足。他所下的“赌注”是，恰恰在他不将全部的活动服从于女人时，女人将最有效地被诱惑——她所不能抵抗的正是她对他“公众”活动的入迷，更确切地说，她内心知道他实际上正是为她在做这些。我们来看看典雅爱情中倒置的力比多机制：在典雅爱情中，我为某个贵夫人完全地献出我自己，我假定为她服务是我的至高责任，那个女人却依然是一副冷淡的、冷漠的、反复无常的暴君形象，一个“没有人性的伴侣”（拉康语），与她的性关系既不可能，也不真正值得，然而恰恰当我不把性关系作为显而易见的目标时，我反而使这种性关系成为可能……[23]

这种悖论几乎在每一个这样的情节剧中都会出现：这种情节剧说明男人随时准备为了（公众的）原因牺牲他的最爱作为他爱她的至高证明，即“她是他的一切”。当女人终于认识到男人离开她是因为对她的爱时，崇高的承认时刻就会发生。文森特·米奈利在他的《大动乱时的四个骑师》中对这个主题作了一个有趣的变

动：格莱恩·福德扮演朱利奥，一个富有的阿根廷人。在德国占领期间，朱利奥在巴黎过着快乐的生活，社交于德军将领之间，他同一个未在剧中出场的抵抗运动领袖的漂亮妻子（英格利德·图林）生活在一起。虽然这个女人很爱朱利奥，但她还是有一种不安的感觉，她认为与她生活的这个男人是个胆小鬼，在个人的快乐中逃避困境，而她为了情人所抛弃的丈夫则是个真正的英雄。突然间，整个情节展开得像个假面舞会：在紧急的时候，有一个人急切地要与她丈夫联系，她知道这个人是抵抗运动的成员，所以她猜测朱利奥只是假装成一个贪图安逸的人，是为了与德国高级官员进行社交并由此获取珍贵的敌情。表面上，朱利奥背叛了她的爱，而她却不管这种背叛，她让他继续行动直至他最终的、可能是自杀的行为。她非常清楚，在更深的意义上，他是为她在做这些，是为了值得她爱……㉔

拉康所言的"男根功能"正是男根快感的领域与躲避这种快感的非性的"公共"领域之间的分裂，这就是说，"男根"是**男根的自我限制**，是**例外的假定**。准确来说，男根是阉割的能指。"符号阉割"最终是"根本是副产品的状态"这种悖论的另一个名称：**如果我们要从男根快感中获得满足，那我们就必须把它同我们明确的目标**断绝关系。换句话说，真爱只能出现于被不同的、非性欲的目标所激励的"伙伴"关系中（见玛格丽特·杜拉斯的小说）。爱是对实在的一个无法预料的回答：它（能）出现"于无处"，只有当我们放弃任何指导并控制其进程的努力时。（当然，与真实域的每个实例相反的事物也相符合：爱同时还是绝对机制可预见的产品——被精神分析中绝对可预见的移情特征所证实。这种爱是由特定的分析情境而"自动"造成的，而不论分析者的真实特征是什么。准确地来说，分析者是**对象a**，而不是另一个主体：由于其"机械的"特点，移情之爱就免除了幻觉，即我们坠入情网是由于被爱的人的客

观的特点，也就是说，是由于他或她的“现实”。我们爱上了作为结构中形式位置的分析者，它缺乏“人的特质”，不是有血有肉的人。㉕）

性别公式

这样一种性差异的理念展开了一系列的哲学关系，首先最醒目的就是拉康的“性别公式”与康德的数学二律背反和动力学二律背反的二元性之间的结构同质性。㉖在当代的哲学中，对象意义的对立面（术语的普遍意思）与感官的精神效果（这是由德鲁兹在《感官的逻辑学》中所阐明的）就提供了可能的配对物之一。德鲁兹结合了这两种悖论的对立面，完全地符合康德矛盾的二元性：

> 含义的悖论本质上是非常态组悖论（包含它自己作为成员或含有不同类型的成员）与叛逆因素悖论（构成它预示其存在的一组的一部分，并属于它所决定的两个亚小组）。感官悖论本质上是无限亚分裂悖论（总是过去-将来，从来没有现在）和流动分类悖论（在开放的空间而不是封闭的空间中进行分类）。㉗

康德的自由主体不正是这样的“叛逆因素”吗？在一种作为现象实体的范围内，它是因果魔力的部分，完全服从于自然法则，而作为本体的实体，它是自由的，即它打断了一连串的原因并从自身启动了一个新系列。上帝的问题不正是在某种意义上他既是世界的一部分同时又是它的原因？另一方面，纯粹理性的第二对二律背反问题不正是物质的无限可分割性？

更广泛地说，性差异的观念促使我们恰当地定位拉康下列在表面上悖反的断言：精神分析的主体不是别的而正是笛卡尔现代科学的主体。这个主体通过男人与宇宙关系的完全非性别化而出现。也就是说，传统的智慧是完全神人同形同性论的、"性别化的"；它对宇宙的理解是由具备永恒的性别内涵的对立所构建的：阴对阳，光明对黑暗，主动对被动……这个神人同形同性论的基础使微观世界与宏观世界之间隐喻性的和谐及镜了关系成为可能：确立人类、社会和宇宙之间的结构同种性（作为一个有机体的社会，君主是其头颅、工人是其双手……；宇宙通过地球与太阳的结合得以诞生，等等）。反之，在现代思想中，我们面对的现实是内在的非神人同形同性的，是一个盲目的机制，它"说着数学的语言"并因此只可以用无意义的公式来表达——对现象的"深层意义"的每一次探究现在都被体验为传统"神人同形同性论"的残余。所以现代主体在宇宙中不再"无拘无束"；神人同形同性的性别化的世界观在伪生态学智慧的幌子下（"新整体论"、"新范式"等）再次回归，这证明了维持这种独处的困难。

依据这种背景我们就可以衡量拉康所取得的成就了：他第一次概述了非想像的、非自然化的性差异理论——这个理论从根本上打破了神人同形同性的性别化（作为宇宙两个原则的"男人"和"女人"，等等），并且，这同样也适用于现代科学。拉康所遇到的问题是，我们如何从由本能知识所引导并由自然节奏所调节的动物交配过渡到由欲望所支配的人类性欲——这后一方面是永恒化的并由此是贪得无厌的、天生忧虑不安、注定要失败的等？（即使是像《达佛涅斯和克洛伊》这样田园诗般的小说也在说不能通过遵循自然冲动或模仿动物性行为来获得"正常的"性关系：需要一个经验丰富的女人来指导，即参照象征传统。弗洛伊德关于俄狄浦斯情结的学说之要点也正在于此：我们（或者至少是我们大多数）所

体验的最“自然”的性关系是某些通过一系列创伤性伤口和象征法则的干预来认识并内在化的事物。)所以对拉康问题的回答就是，我们通过象征秩序的干预，以破坏自然的交配节奏的异质寄生虫的身份进入人类性欲。

关于象征化的两个不对称的二律背反(“男性”方，包含以一个例外为基础的男根功能的普遍性；“女性”方，包含一个“非全部”领域，正是出于那个原因，此领域不包括男根功能的任何例外)，一个问题通过不证自明的方式提了出来：是什么构成了女性和男性的对立面这两个纯逻辑二律背反的联系？尽管这两个对立面是由象征中介的并由文化提供条件的，但它依然是一个明显的生物事实。这个问题的答案就是，没有什么联系物。我们所体验的“性欲”恰恰就是把象征化的基本僵局“嫁接”到男性和女性的生物对立之上的暂时行为的后果。问题的答案就是，普遍和性欲这两种逻辑悖论之间的连接难道不是非法的吗？所以，这正是拉康的观点。拉康所做的只是将这种“非法”特征从认识论层次变为本体论层次：性欲本身，我们体验为我们自己存在的最高程度的、最剧烈的证明，是两种异质元素的拼凑物、组合体。拉康对性欲“解构”就在于此。

将符号僵局寄生地“嫁接”到动物交配上就破坏了动物交配的本能节奏，并赋予它永恒的失败烙印：“根本就不存在性关系”；两性之间的每种关系都只能在根本不可能性的背景中才会发生，等等。这种“嫁接”完全是暂时的，它取决于男性的阴茎与这样的事实——在男性公式中，我们涉及的是为普遍提供基础的那个例外——之间的同质性：两者之间的短路将阴茎变成了男根能指(符号阉割能指)的物质支持。那么，经过更仔细的审视，“男性”和“女性”方是如何构成的呢？

马克思的阶级斗争观念提供了一个“并非-全部”领域的标准

范例：我们针对阶级斗争采取的每一个立场，包括理论的立场，都已经是在进行阶级斗争了；它涉及到“拥护某一方”，这就是为什么不存在不偏不倚的客观立场能够让我们去描述阶级斗争。准确说来，“阶级斗争并不存在”，因为“不存在躲避它的因素”——我们不能“照此”理解它，我们所处理的总是局部的结果，它的不在场原因就是阶级斗争。

然而，我们转向一个更加抽象的例子，哲学的例子。浏览一下任何的哲学手册都会清晰地看出每个普遍的、全包合的哲学观念是如何植根于一个特定的哲学的，并且它又是如何地包含一个特定哲学的立场。不存在可以被分成分析哲学、解释哲学等的中立的哲学观念；每个特定哲学都包含它自己及所有其他哲学（的见解）。或者，正如黑格尔在其《哲学史讲演录》中所提出的，每个新纪元的历史在某种程度上都是哲学的整体，它不是整体的细分而是整体本身在特定形态上的理解。所以我们在这儿所具有的就不是普遍向特殊的简单还原了，而更是普遍的某种剩余：没有个别的普遍可以包括全部的特殊内容，因为每个特殊都有其自身的普遍——它包含了对整体领域的特定观察。

男性立场恰恰是通过排斥悖反性的特殊来努力克服“太多普遍”这种僵局的；这个例外的特殊立即实现普遍本身，并同时否定了其构造性特点。这就是普遍“本身”如何在其特定内容的对立面中得以存在。典型的例子就是典雅爱情中贵夫人的形象，她完全属于男性象征机体。在这个贵夫人的形象中，女人作为性欲对象得以存在——但付出的代价却是被设定为不可接近的物，也就是说，被剥夺了性特征，被转换成为一个对象，这个对象只是在它实现性欲本身时，才使男性主体无能。[28]

女人的存在是立即实现普遍的例外，要维持这种虚构有一个专用方式，那就是歌剧咏叹调：在其高潮时刻，当女高音“将自己

完全投入到声音中"时——也许这就是拉康所说的快感(jouis-sense)、快感(enjoy-ment)的最好例证,纯粹的自我强烈的声音享受超越了意义(咏叹调的歌词)。在此人们可以暂时地享受幻觉:这个女人"很性感"、对象a、声音-客体、欲望的原因,从而她就存在了。

这些以例外为基础的普遍的悖论的解决方案就是黑格尔的普遍性"自为"理念,即"无声的"普遍与反思的转变之间差异的观念。"无声的"普遍构成了将个别关系连接起来的无意识的纽带,反思的转变是普遍藉以被如此假定的方法。马克思在《1857—1858年手稿导言》中断言,只有在实际社会生活本身盛行对劳动力束缚的特定形式"真正地不关心"时,只有在实际的单个个人将他们的特定劳动体验为暂时的、最终对他们的存在无关重要的某些事情时——总之,作为一种(自由选择的)"职业"时,才有可能形成抽象的-普遍的劳动观念。或者,来看看欧洲中心主义:实际的文化多元主义只有在这样的文化中才会出现,在其中,它自己的传统、社区的遗传看起来是个偶然的事物;也就是说,它对本身、对自己的特异性是不关心的。由此,严格说来,文化多元主义是"欧洲中心论的":只有在现时代的主体性中,才有可能将传统体验为偶然的成分,在追求真理中从方法上"不予考虑"。普遍及其构成性例外的悖论即存在于此:人是多样性,每个人都被包括在它的特殊传统中,这个普遍性观念预示着一个例外,一个将自己体验为偶然事件的传统。

只要国家观念被分裂为"无声的"普遍性(中立的-抽象的国家观念,它的例子是特定的国家)与作为理性概念的强势的国家观念(这一种国家观念逐步地实现自身,而且没有哪个既存的、实际的国家能够充分胜任于此)㉙,国家观念中就存在内在的紧张。在黑格尔那里,上述悖论就是用有关国家观念的内在紧张的示范方式

来清晰地阐明的。只要国家理念被"如此设定"，成为"自为"，那它就必然进入朝向特定的、实际上是现存的国家的否定关系，也就是说，从它们的理念来说，这些特定的国家都是不完善的、有缺陷的。(或许，相同的紧张也规定了海德格尔所指明的形而上学的本体-神学结构的母体：本体代表了抽象的国家观念的中立普遍性，而神则代表了与不完善的现有国家相对立的完全实现了的国家。)换个说法，普遍的"捕获"存在于被秘密排斥的东西之中。普遍人权的"人"排斥了那些被认为是"不完全"的人(原始人、未教化的野蛮人、精神病患者、罪犯、儿童、女人……)——在**雅各宾党人统治的大恐怖时期**，这种逻辑被发展到了极致，每个具体的个人至少都是被潜在地排除了：每个人都被一些"病态性"污点(贪污、自负等)打上了烙印，并且同样不适合人的理念，因此个人存在最终就这样有了罪恶。

几年前，《疯狂》杂志出版了一系列的漫画，举例说明了社会中四个可能的级别，依照这个级别主体可以与他在其共同体中所采取的象征规范联系起来。我们就仅限于时尚规范吧。处于最低层的是穷人，他们对时尚的态度是漠不关心，他们惟一的目标就只是不要看起来太破旧，也就是说，维持一个不丢面子的标准。下一个是低级的中产阶级，他们竭力地追赶时尚；但由于经济方面的限制，他们总是"慢一拍"，总是穿着上一季度的时髦衣服。高一级的中产阶级真正地赶得起时尚，但还不代表最高的级别，在他们之上是创造时尚的有钱人，他们也是(像最低层的那些人一样)对时尚不感兴趣，但原因不一样——他们没有可以遵循的外在规范，因为是他们自己设立了规范。他们所穿的就是时尚。

能指理论的特殊意义就是，这第四个也即最后一个级别，作为一个悖反性的剩余，补充了对最新时尚的完美遵守。这个级别涉及了前一个级别的某种反思性颠倒：从内容上看，最后两个级别

是完全一样的;他们之间的区别在于纯粹的形式本性——创造时尚的富人穿得与高级中产阶级是完全一样的,但原因却不相同,即不是因为他们遵循了最新的时尚,而只是因为他们所穿的就是最新的时尚。

有关法定权力,我们同样遇到了四个相同的级别:对法律漠不关心的人,触犯法律却仍融入法律和秩序体系的人,严格坚持法律条文的人,以及处于最高层的那些人,他们总是依照法律行事,不是因为他们顺从地遵守法律,而是因为他们的行为以一种述行方式决定了什么是法律——他们所做的(无论什么)都是法律(比如说专制君主国的国王)。这个倒置点就是创立普遍的那个例外。[30]

黑格尔的命题——每个属都只有一个种,其他的种就是属本身——针对的就是相同的悖反性倒置点。比如,当我们说"富人是有钱的穷人"时,这个定义就不可逆——我们不能说"穷人是没有钱的富人"。没有一个中立的属"人"可以用来分成"穷人"和"富人"两类:这里的属就是"穷人",为了获得它的种即"富人",我们必须增加特定差异(differentia specifica)(钱)。精神分析以几分类似的方式来构想性差异:"女人是被阉割的男人"。同样,在这里这个命题不能被倒转为"男人是有阴茎的女人"。然而,如果从这点就推导出男人作为男性拥有某种本体论优势,那就是错误的。完全的黑格尔悖论是,特殊差异的"切割"由属本身构成。换句话说,阉割解释了男人的属;没有阉割记号的人的"中立"普遍性早已经是否定阉割的一个指针了。

拉康的成就就是从严格的康德意义出发在先验的水平上构想了这种性差异,也就是说,与任何"病态的"经验主义内容无关。同时,通过把这两种性立场的每一种"本质"构想为矛盾性的、对抗性的特定形式,他对性差异的定义也避免了"本质主义"

的陷阱。"女人的本质"不是某种肯定的实体，而是妨碍她"成为女人"的一个绝境、一个僵局。在这方面，拉康只是遵循了黑格尔，对于有关本质主义的指责，他的回答就是，本质自身就是一个非本质主义理念——"本质的本质"存在于其矛盾性中，存在于其固有的分裂中；或者，如德里达所言，本质自身只有通过求助于不一致的策略——按照弗洛伊德在关于厄玛注射的梦中所借的伞的有关争论（我还给你的伞状况良好，我从你那儿借来时它就已经破掉了……）——才能断言它的"本质"特征。这种"解构"的一个典型例子可以从黑格尔在《精神现象学》中对康德的批判中看到：黑格尔论证了康德为了主张他的"道德形式主义"如何被迫完成一系列的"非法的"Verstellungen（在演绎的过程中改变了关键概念的含义，等等）。

这就是为什么拉康的"性公式"与康德纯粹理性的二律背反之间的相似会完全合理：拉康认为，"男性"或"女性"不是提供主体肯定信息的一个谓项，即指明它的一些现象特点，而毋宁说是一种情形，康德将它构想为一种纯粹否定的规定，它只指明、登记某一界线——更准确地说是一种特定的样态，主体在他或她争取身份——这种身份将使他或她成为现象现实中的一个客体——的努力中是如何失败的。于是，拉康尽可能地从性差异的概念出发，这个性差异作为两个异性极关系，互相补充并共同形成人的整体："男性"和"女性"不是人这个属的两个种，而更确切地说应该是主体未能实现人的完全身份的两种模式。"男人"和"女人"不能共同形成一个整体，因为他们都早已自在地成为失败的整体。

现在，这一点也应该清楚了，即拉康的性差异概念化为什么会远离声名狼藉的"二元逻辑"圈套：在其中，"男性"和"女性"不是在一系列相反谓项的伪装下相对立的（主动/被动，原因/结果，理性/感性，等等）；更确切地说，"男性"和"女性"包含这些相反事物

之间对立关系的不同形态。与暗示着不同形态的女人相对照(一种螺旋的"相互作用",在其中,原因是作为它自己结果的结果而发挥作用的),"男人"不是女人-结果的原因而是原因和结果之间关系的特定形态(原因和结果以一种被排斥的独特因素"最后的原因"线性地演进着)。在严格的性快乐范围内,男性机体倾向于目的论,集中于作为真正快乐的男根高潮,而女性机体则包含特定快乐的分散系统,它们不是围绕着某种目的论的中心原则来组织的。所以,"男性"和"女性"并不是两个肯定的真实实体,而是同一个实体的两个不同样态:为了使男性话语"女性化",只要改变——有时几乎不易察觉——它的特定"音调"就足够了。

正是在这里,福柯的"建构主义者"与拉康出现了分歧:对于"建构主义者"来说,性不是一个自然的假设而是一个拼凑物,是一个异质话语实践的人为统一;而拉康则拒绝这种观点,且没有回到朴素的实体论。对拉康来说,性差异不是一个话语的、象征的结构,相反,它正是在象征表现失败的地方才出现的:我们是有性别的生物,象征表现总是会遭遇到它自己内在的不可能性。这里至关重要的不是说"真实的"、"具体的"性生物永远不会完全符合"男人"或"女人"的象征结构,而是在于这种象征结构本身补充了某一基本的僵局。总而言之,如果可能使性差异象征化,那我们就不会有两种性别而只会是一种。"男人"和"女人"不是整体的两个互补部分,而是使这种整体象征化的两种失败的尝试。

所以,我们解读魏宁格的最终结果就是一个悖反性的但又必然的反女权主义意识形态机构的倒置,这是得到魏宁格本人所赞成的,据此,女人完全地服从于男根快感,而男人则能够达到超越男根的道德目标的非性别化领域:正是男人完全地隶属于男根(既然设定一个例外是维持男根普遍统治的途径),而女人则通过

其欲望的不一致而达到了"超越男根"的领域。只有女人才能够获得他者(非男根)的快感。

魏宁格绝对地拒绝承认的那个创伤性元素——虽然这是从他自己的作品中得出来的——就是他"正式"立场的这种固有的颠倒:是女人而非男人能够"超越男根"。而魏宁格却选择自杀
选择了一种成功压抑的惟一例子,这种压抑并不伴随着被压抑的回归。借助于自杀,魏宁格确认了两件事情:"在他内心深处"的某个地方,在他的无意识中,他知道它;而同时,这种知识对他来说又是绝对不能忍受的。对于他来说,这种选择既不是"生或死"也不是"金钱或死亡",更确切地说,它是"认识或死亡"。死亡是逃避这种认识的惟一方法,这个事实证明了他的主观立场的不可争辩的真实性。换句话说,魏宁格的主观立场中不可忍受的张力难道不是证实了他的言语的歇斯底里本质吗?由这一点看,魏宁格仍然是值得一读的。

注　释

① 括号里的数字指的是《性与性格》英文版的页码(绝对可信)。这个英文版由德文第6版授权翻译。*Sex and Character. Authorized translation from the sixth German edition*, London: William Heinemann/ New York: G. P. Putnamj's Sons (无日期)。所有着重号为原文所有。

② 这或许是谴责对拉康的最严重的误解之一的恰当地方:拉康绝不会声称爱可以被还原为想像的现象,还原为对自己理想自我的自恋强迫。从一个更加基本的层次上说,作为激情的爱针对的是他者的真正核心,它超越想像的与/或象征的认同——在爱你中,我爱"内在的你更甚于你自己"。

③ 有关典雅爱情中贵夫人的形象,请参见本书第四章。

④ 有关因果之间关系的这种颠倒,请参见本书第五章。

⑤ 从女性角度出发对这个“女性秘密”逻辑的典型拒绝，可以参阅 Mary Ann Doane，‘Veiling over Desire：Close-ups of the Woman’，*Femmes Fatales*，New York：Routledge 1991。

顺便提一下，类似的神秘化在所谓的“东方文化主义”中也起着作用，西方人敬慕和提升东方智慧，把它作为我们西方人对生产和控制困惑的对策。声名狼藉的“东方之谜”遵循了与“女人之谜”相同的逻辑。总之，与欧洲中心主义绝交的首要一步必须是重复已作必要修改的拉康的“女人并不存在”并且声明“东方并不存在”。

⑥ 有关这则笑话的解释，见 Slavoj Žižek，*The Sublime Object of Ideology* 第二章，London：Verso 1989。

⑦ 在此，关于这则具有双重结果的笑话，我们可以回想一下合格的过程（精神分析对象变为分析者的过渡）被双重结果的相同分析所刻画。至于合格，拉康辨别passeur和passant作为其两个连续的瞬间。精神分析对象承认了他作为一个主体的非-存在（non-being）时——否认想像的和/或象征的认同的支持并完全承认主观性（$）的空无时，他就成为了一个pass-eur；当他经历“主观缺乏”时——认同 *objet a*，这个象征表现过程的非象征化残余时，在这种“排泄物”中认识到他的存在的惟一支持时，他就成了passant。在这则关于犹太人和波兰人的笑话中，我们遭遇到了相同的补充性压力，从“我是虚无”到“我是那个使我的虚无具体化的对象”：首先，那个波兰人开始意识到那个犹太人是如何在欺骗他——在这个犹太人的所有谈话背后是虚无，没有秘密；犹太人只是在拖延时间以便从他那儿得到更多的钱；因此接下来就是关键的经验，那个犹太人如何通过这种欺骗交付了他承诺的物品（a），也就是说，实现了他的诺言，透露犹太人如何……

⑧ Ludwig Wittgenstein，*Philosophical Investigations*，Oxford：Blackwell 1976，p. 404.

⑨ Ludwig Wittgenstein，*The Blue and The Brown Book*，Oxford：Blackwell 1958，p. 67.

⑩ 有关从笛卡尔到康德的这种转变，参阅 Zlavoj Žižek，*Tarrying with the Negative* 第一章，Durham，NC：Duke University Press 1993。

⑪ 引自 Donald Phillip Verene，*Hegel's Recollection*，Albany，NY：SUNY

Press 1985，pp. 7 - 8。

⑫ 同上书，第 8 页。

⑬ 女人并不存在与她的纯主体地位之间的连接也可以通过明确地参照康德而得以确定。也就是说，在康德的哲学思想中，从主体到物质的过渡经由“图式化”而发生：“主体”是一个纯粹的逻辑实体（判断的主体），而“物质”指定图式的主体，作为坚持时间的真实实体的主体。只有主体能够存在于实体的精确含义中，这个实体是经验-现象本体的一部分，一个纯主体的人类——也就是说，未被图型（schematism）的、在本体的因果-时间统一体中被意识到的——严格说来并不存在。

⑭ 在此我们面对的是普遍自身（Universal-in-itself）——“无声的”普遍特点，它将类属的要素结合在一起——与像这样被设定的普遍（Universal posited as such）之间的差异，即主体在其特殊的对立面上发生关联的普遍。根据黑格尔的观点，这种差异正是辨别辩证方法的东西：“……首要的任务总是在仅仅是自为的东西与被设定的东西之间作出清晰的区别：规定如何在概念中存在，以及它们在被设定时或为他时存在。这个区别仅仅属于辩证的发展，并且哲学化的形而上学方法（以及包括批判哲学的形而上学方法）并不知晓。”（*Hegel's Science of Logic*，Atlantic Highlands，NJ：Humanities press 1969，p. 122.）

自在和自为之间这一至关重大的区别使我们能够说明黑格尔的自我反思逻辑——作为反思进自身的反思进他者的逻辑。让我们回想黑格尔对代议制民主的批评：其幻觉的、错误的前提是，在选举之前，个体已经知道自己的需要，他们真正的利益所在——好像通过投票，他们选出某个人，这个人能够把他们已经充分意识到的利益传达到严格的政治空间中。与这种观念相反，黑格尔指出，（政治）代表远非简单地实现一个已经意识到的利益，他们使这个利益成为自我意识。换句话说，政治代表所完成的只是我的利益从“自在”向“自为”的转化：通过公开地清晰地阐明我的利益，他扮演着被我认识的利益的中介的角色（“仅仅是现在，我才非常清楚自己一直真正需要的东西！”）。因此，当我选出自己的代表时，在某种意义上，我是在选我自己，选择我自己的政治身份。在这种严格的意义上，选择我的代表就不仅是我反思进他者，在政治空间中映现我的利益，而且

同时也是我的自我反思。

来自完全不同领域的这种普遍的自为的例子是文学作品同它的类型之间的反思关系。在此，我所说的主要不是类型所扮演的明确的角色，而毋宁是一些更精致的例子，比如，海史密斯的《赝品之战果》，它刻画了一位在突尼斯度假的孤独的美国妇女形象。海史密斯对心理学惊险小说的认同从总体上改变了我们对那些会被接受为标准的精神分析研究的东西的看法：读者更加注意疯狂的象征、不同主体间星丛的极大的潜能，等等。

⑮ Ernesto Laclau, 'Universalism, Particularism and the Question of Identity', *October* 61, p. 89.

⑯ 同上。

⑰ G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford: Oxford University Press 1977, p. 496.

⑱ 参阅 J. P. Hodin, *Edward Munch*, London: Thames & Hudson 1972, pp. 88 - 89。

⑲ 希区柯克的《凶手》提供了一个范例来说明同样的双重运动，在这种运动中现实原来是虚构的，而虚构则原来是真实的。在电影的最后一幕，我们看到那对夫妇幸福地在客厅里和好了。但是接下来镜头后退，这一点便非常清晰了，我们看到的原来是在舞台上发生的。10 分钟前，凶手凡恩的自杀包含了相反的运动：我们看到一个戏剧场景（一个荡秋千演员的动作），这个场景突然出其不意地变得致命了——凡恩当众自杀，吊死在秋千上。

⑳ Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, New York: Norton 1977, p. 324.

㉑ 在瓦格纳的《诸神的末日》中，对超我在其社会政治淫秽中的侵入是与哈根的"感召人类"及随后的合唱一同发生的：一幕在歌剧中从未听过的原始暴力的场景……然而，在他继续把他所鼓动的暴力合法化的时候，他却诉诸女神弗里卡。作为家庭和家族的女性保护人，弗里卡自然是男性话语的幽灵投射。尽管如此，这并不意味着当女人代表着"其他人"、代表着男人（"男性自恋的投射"等等）及"真正的"女人本身时，我们应该反对她。人们几乎忍不住会作正好相反的声明："女人本身"最终是男人的幻觉，相

反,仅仅通过追循男性话语对女性的内在僵局而得出他们的结论,我们进一步地了解了真正的女人。

㉒ 这里我们应该重读玛丽·安·德恩有关《吉尔达》(在《荡妇》中)的评论:吉尔达的脱衣舞是由男性幻觉所支撑的,即当她脱掉所有的衣服后,我们——男人——将会发现她的未被损坏的内核,一个"好妻子",她只是"假装"成荡妇。相反,拉康称之为"主体"的东西的基本特征正是在于没有这样的内核:主体就像是一个洋葱,在它的一层层下隐藏着的是空无……

㉓ 有关特里斯坦和伊休尔特神话故事的伪版本将这种悖论引导至自我参照的关键点:责任和女人之间的关系与贵夫人和"普通"女人之间的关系相重叠。特里斯坦与他不爱的那个金发伊休尔特结婚,他在其城堡附近的森林里竖立了一个石头物神——他的贵夫人,真伊休尔特的雕像。他定期地在晚上去拜访这个雕像;对物神的尊敬恢复了他与金发伊休尔特的性威力,并因此使他能够保持一个正常的婚姻生活的表象。也许这个不可接近的理想目标(但丁的比阿特丽丝,等等)本身是一个纯粹消极的实例,它的功能就是使与另外的、"普通"女人的正常性关系成为可能。特里斯坦与伊休尔特神话故事的这种版本还确认了作为非生殖器的局部目标的物神非但不是对"正常"性关系的简单妨碍,它甚至会充当"正常"性关系的条件。

㉔ 一般而言,在几乎每一个情节剧中,当作为大他者替身的中介认识到有关主体的真相并因此取消不公正时,就会发生关键的逆转。我们以苏联20世纪60年代早期("赫鲁晓夫的解冻"时期)的一部影片《阿辽沙的爱》来作(也许是惊人的)例子。当男主人公热烈的爱最终被表面上看起来无知的、愤世嫉俗的大他者公开确认时,其崇高的颠倒发生了;从而被确认的是这样的事实,即大他者的愤世嫉俗是伪装的,从一开始它就充当大他者给男主人公施加的折磨。

《阿辽沙的爱》被设置在西伯利亚荒野中部一个小城镇附近一群露营的地质学家中间。年轻的阿辽沙爱上了镇上的一位姑娘,尽管有那伴随着他的爱而来的全部的麻烦(一开始,那个女孩对他漠不关心;她的前男友的同事残暴地打了他一顿),阿辽沙还是省下他所有的空闲时间长途跋

涉来到镇上，只为了能够匆匆地远远地看一眼那个姑娘。电影结尾处，那个姑娘屈服于他的爱的力量：她从被爱的人变成了爱的人，自己走了很远的路，和他在营地里会合。阿辽沙的同事们正在营地的山上劳动，这时他们停止了挖掘，站了起来，静静地看着那个走近阿辽沙帐篷的姑娘：愤世嫉俗者的冷淡和嘲笑停止了；大他者自己被迫承认其失败，承认其对爱的力量的入迷……

㉕ 当某些偶然的根本无关紧要的(力比多)客体发现自己占据了事先给定的幻觉位置时，爱的自动性就开始运转。幻觉在爱的自动出现中所扮演的角色取决于这个事实，即"没有性关系"，没有普遍公式或母体以保证与伴侣的和谐的性关系：由于缺乏这种普遍公式，每个个体必须创造他自己的幻觉，一个有关性关系的"私人的"公式——对一个男人来说，与一个女人的关系只有她适合他的公式才是可能的。弗洛伊德那个著名的病人即狼人的公式由这样的成分组成："一个女人，从后面看，看她的手和膝盖；从前面看，看她跪在地上洗东西或擦东西时样子"— 对一个处于这种位置中女人的看法自动地产生了爱。在约翰·罗斯金的案例中，按照古希腊和罗马雕像的模型面确定的公式导致了罗斯金在他的新婚之夜看见不曾在雕像身上发现的普遍的头发时而产生的一种悲喜剧的失望——这种失望使他完全地阳痿，因为他确信他的妻子是个妖怪。在詹尼弗·林奇的电影《装箱海伦娜》中，幻觉的理想目标不是别的而正是维纳斯·德·米洛斯本人：男主人公绑架了心爱的姑娘，并给她动了手术以便使她符合那个理想目标，并因此使性关系成为可能(他砍下了她的手，产生了一个疤痕以与雕像被截断的位置相配，等等)。

㉖ 有关这种同种性的进一步发展，请参阅 Žižek, *Tarrying with the Negative* 第二章，以及 Joan Copjec, *Read My Desire*, Cambridge, MS: MIT Press 1994。

㉗ Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, New York: Columbia University Press 1990, p. 75.

㉘ 由此，在女性民谣歌手的歌曲中作为爱之对象的男人从来都没有以对称的方式被设定为不可接近的理想-物，他遵从了一个完全不同的机制。

㉙ 这儿必须要避免一个重大的误解：黑格尔的"具体的普遍"并没有指明一

个最终符合普遍的国家观念的特殊的、"具体的"状态，它是那种企图了解这种国家观念的失败的尝试的总体。

㉚ 这里另外一个例子就是普遍判断的最臭名昭著的案例："所有的人都是人类"。在其含蓄的力比多-象征机制中，这样一个判断总是排除我，即作为其阐述主体的绝对单一性。从观察者的安全距离来看，确定"每个人"都是人类是很容易的；然而，这个陈述却包含着对其阐述主体的排除——正如拉康所述，在无意识中，没有人真的相信他是人类；这种认识是被否认的，我们正在涉及的是拜物教的分裂："我非常知道我是人类，但是还是……"

附　　录

附　　录

定位：自我访谈

下列对话是一种游戏。在这场游戏中，我假设自己是一个提问者，尽力地扮演拉康的“大他者”角色：通过“常识”之眼来观察自己并提出问题，而所有这些问题似乎都困扰着有关拉康理论的“常识”。

主体的贫困

作为一种特殊的主体经验，精神分析和精神分析治疗的最基本影响在哪些方面？习惯上，人们主张：通过使某个人体验到自己的分裂以及自己对他者的依附等，精神分析摧毁了主体的自恋……

甚至在严格意义上的精神分析出现之前，这一切就在所谓预备性的遭遇中发生了。按照拉康的说法，这种“主体态度的校正”

是双重的：对于他来说，呈现一种偶然的障碍、一种不幸环境的结果，主体不得不在这种东西中认识到内在的不可能性，并且——相反——在作为他的失败出现的东西中认识到成功。只要回忆一下在理论文本中出现的大量修辞格式就够了："由于某种限制，在你眼前的这本书没有考虑更周全的理由……""那些东西必须用更为彻底的概念发展来完全地证实，在此，我们只能勾勒它的轮廓"，等等。在所有诸如此类的例子中，人们能够断然地声称，这种关于外部的、经验的限制的说法是一种取消内在不可能性的托辞："更周全的理由"是一种先验的不可能，或者更准确地说，它可能破坏正要说明的论点。

在显而易见的失败中认识到成功这种相反的行为，比依赖关于一张白纸(说主体的真实欲望在这张纸上表明它自身)的标准例子更能使我们转向政治的-意识形态的领域。在官方那里，共产主义东欧的"社会主义教育"的目标是培养社会主义新人——忠诚老实、一心想着公共利益、为了未来而牺牲狭隘的个人利益等。当然，它的实际后果是只培养了一种玩世不恭的个人，当一个人公开地参与官方的意识形态仪式时，他在内心深处保持着与社会主义意识形态的距离，嘲笑其无能和压抑自己对私人快乐的真正兴趣。因此，从它宣布的目标来衡量，东欧的"社会主义教育"是一种阴暗的失败。然而，如果它的真实目标正好是这样一种反政治的玩世不恭的个人，因为他已经完全地适应于既存权力关系的再生产，那又怎样呢？比玩世不恭者更为危险的是那样一些人，他们天真地相信这个体系；或者是那些已经部分地成为持不同政见的人，因为他们倾向于用它的词句来接受它。我认识一个前南斯拉夫的妇女，因为真诚地信仰自治，所以失去了在中央委员会的工作：玩世不恭的党的官僚感到她是一个威胁……

这种自恋的丧失——或者更彻底地说，“主体的缺失”——不就是在他者中间发生的绝对耻辱和“反主体化”的一种崇高版本吗？奥威尔的《1984》描绘了这一点，小说描写的例子在“现实中”便是斯大林主义的妖魔性审判。难道它没有表明一种转换，迫使主体断绝同他或她的尊严的内核的联系？

为什么不是呢？非常准确地说，事情在精神分析中比在斯大林主义中**甚至更糟糕**。是的，虽然隐藏在我们自身之中的那些肖像画赋予我们内心的尊严，它们对个人至上论是如此宝贵，但我们不得不拒绝它们；我们不得不忍受它们变成“一堆狗屎”，变成一堆腐臭的大便，并且认同这一点。然而——这也是为什么事情甚至在精神分析中变得更糟的原因——接受精神分析的人不得不**自己**完成这个转变，而不能把这一点归咎于荒谬的环境。

与以对象 a 身份出现的分析者的位置有关的“主体的缺失”可以通过一个来自南北战争之前美国南方的故事来说明。在战前新奥尔良的妓院中，黑人服务员不被看作人，所以在他们进房间送饮料的时候，白人妓女和她的顾客根本不被打扰……他们继续性交，因为服务员的凝视并不算作另一个人的凝视。在某种意义上，这同精神分析者的境遇是一致的：与他交谈时，我们抛弃了自己的全部羞耻，我们能够向他倾诉自己最隐秘的爱恨秘密，尽管我们同他的关系完全是“非个人的”，缺乏那种真正朋友之间的亲密。

这种亲密关系的辩证法在总体上极为有趣：在月光照耀的黑暗中，我和同伴沉溺于肉欲的激情，那时并没有达到真正的性亲密——他或她的注视同我维持着一种距离，当我向那种注视暴露我的快感的隐私时，我便十分彻底地向同伴暴露自己。我让他或她观察自己的手淫时，远比同他或她性交时，更需要信任自己的同伴。或许，这是为什么布莱希特偏爱非共时性高潮的原因：你先达到高潮，我能够看到，并且接下来你也能看到我达到高潮……在这

里信任是需要的，因为把自己暴露在危险中，在同伴的眼中，我将突然变得荒谬——对一个与事无关的观察者来说，性行为是一种伴随着痛苦的呻吟的机械的无意义的动作重复。因为性交变成了荒谬的，所以足以与它保持一个福尔曼式的距离——在这里，我指的是一种所谓的"极度纯洁"的程序，这个程序依靠"恶意的镜头中立性"，福尔曼在他的早期捷克电影中应用了它。福尔曼在我们接收信息时制造了某种转换，由于机器故障电视机的声音突然没有了：一个政治家充满激情的演说或者迷人的咏叹调歌剧变成了一种滑稽、可笑的姿势……

不管怎样，让我们回到精神分析者的惟一形象。精神分析者**对其说话的效果具有绝对的责任**，他同这一点也是"非个人"的关系。当我们的行为后果同预想相反时，我们这些常人，每一个都拥有他或她自己的限制，有权去说："天哪，这不是我想要的！"相反，精神分析者是这样一些人，他们绝不允许通过说"这不是我所想要的！"来逃避。因为精神分析的话语——社会联系——是某种异常的和极为令人吃惊的东西。关于它，不平常的地方并非它很可能会消失，更加奇怪的是这个事实，它竟然出现了。

这种"主体的缺失"怎样影响着主人的位置？

在最近一本有关"法人恶梦"的恐怖小说《虚拟老板》中，一个实际上由计算机操纵(且雇员们并不知情)的公司，突然地"变成杀人狂"，它失去了控制并开始采取措施反对高层经理(它挑起他们之间的冲突，并发出指令向他们开枪等)；最后，它发动了一个致命的阴谋来反对它自己的程序设计师……在某种意义上，这个阴谋的"真相"是，主人总是虚拟的——一个偶然的人，他填进了结构中那个命中注定的位置，尽管游戏实际上是由"大他者"通过非个人的符号机器来操纵的。这便是一个主人通过"主体

的缺失"经验被迫注意到的东西：他被规定为一个傀儡，一个把那些实际上是由符号机器自动运行所产生的东西误以为是自己决定的产物的傻帽。

最后，对每一主体都是如此。阿尔都塞自传中写道，在自己全部的成年阶段，他总是被自己不存在的观念所折磨，害怕其他人知道他的非存在，也就是说，怕别人知道他自己仅仅是一个假装存在的冒牌货。例如，在《读〈资本论〉》出版后，他非常害怕某些敏锐的批评揭露这个诋毁性的事实：这本书的主要作者并不存在……

在某种意义上，这是精神分析所从事的：当主体失去这种恐惧和**自由地假设他自己的非存在**时，精神分析治疗便有效地结束了。因此精神分析同主观主义的唯我论正好相反：我只能绝对地相信在自己思维中的观念，尽管在我之外的现实存在已是一个不可思议的推论，与这种观念相反，精神分析声称，在我之外的现实是明确地存在的；问题毋宁说是，**我自己**并不存在……

在这个精确的意义上，"主体的缺失"与另一个黑格尔-拉康的重要主题（即"牺牲的牺牲"）紧紧地联系在一起。在罗尔德·达尔的恐怖故事中，一个妇女担任着其英年早逝的丈夫的财产监护人的角色，她把自己的一生都献给了他，把他当作一个理想化的失去了的对象；然后，20年后，她突然发现，他的丈夫在生前便陷入了一场热烈的恋爱事件并试图抛弃她……妻子发现自己所在的这个空虚点是黑格尔的"缺失的缺失"。基斯洛夫斯基的《蓝》——《色彩》三部曲之首——的旨趣正是在这里，在电影中，一个著名作曲家的妻子（朱莉叶·比洛什），因一场车祸失去丈夫和儿子而陷入精神创伤之中*，但她突然发现自己的丈夫有一个情妇，并且她怀上了他的孩子；这部电影的道德之美正在于此：这位妻子并没有因

* 电影中应该是女儿。——译者注

自己的意外发现而变得狂怒，而是与他的情妇和解，并且在某种程度上，甚至因丈夫的遗腹子的出生而感到高兴……

顺便一提的是，由于对淡出的不平常使用这个显著的形式特点，《蓝》也十分引人注目。淡出的标准运用旨在突出从一个情节（时空连续性）向另一个情节过渡。然而，在《蓝》中，一个情节向下一个情节运动是通过直接剪接来完成的；在连续的对话中说话者的镜头突然淡出，而接下来的渐入又把我们带回同一镜头的延续。在这里，我们面对的是类似于拉康在精神分析中所采用的任意地结束谈话的方法：分析者作出某种手势，表明“交谈已经结束”，就像基斯洛夫斯基的淡出，并不遵循一个外部强加的逻辑（如预定50分钟时间），这种手势突然地在一个情节中间产生并且承担着一种解释的信号，通过突出被精神分析者言谈过程中（或者，在基斯洛夫斯基那里，在银幕上那个人说话的过程中）的一个要素而使它作为特别的意义而自行产生。

因此，在这个拉康的“主体的缺失”中，至少存在着一个对“主体性小虫”的远距离回应——对完全的自我工具化的需要，斯大林主义的党把它宣布为主体？

人们应该公开承认，对拉康团体所谓的“极权主义”和“斯大林主义”本质的批评，多数都是通过暗示来小题大做：是的，“精神”，结构性原则，它在斯大林主义的党中通过歪曲来表现自己，在拉康的精神分析团体中也会发现它的适当形式，例如“travail du transfert”——在精神分析治疗中发生的移情作用（work of transference），被颠倒为“transfert du travail”——作为被分析者自我分析结果的绝对外部化的“作用的移情”（transference of work），这种自我分析是借数学图表和理论的公式进行的，这些公式被解除了“初始条件”的最后阴影，并且，同样地，对精神分析者

的团体来说也是完全透明的。在这个精确的意义上,合格等于移情的克服。* 当他正处于移情中,被分析者在分析者的外表或姿态中识别出秘密叙述者:"他事实上正在谈论我自己,他所关注的是我的肖像画,我的存在所不能说出的秘密。"当被分析者能够用数学图表清晰地表达他的分析结果时,这意味着不再"谈论他自己"而是在彻底意义上的非个人,精神分析治疗便达到它的结论。在这里存在着合格制度的赌注:把我们存在最隐秘的内核托付给一种匿名的"无意义的"公式,在其中不存在惟一主体的回响。

这种选择是不能逃避的,也就是说,精神分析结束,合格之后发生了什么?一方面是"反启蒙主义"的选择,即作为一种亲密的经验,一种令人着迷的本真性的要素,合格只能在一种最初的交流行动中从一个人转递给另一个人;另一方面是"斯大林主义"的选择,即通过作为总体外部化的行动的合格,我无可挽回地与使我成为惟一存在的不可言说的宝贵的内核断绝关系,并使我自己毫无保留地面对精神分析团体。拉康派与专制主义的领袖之间的同质性还可以进一步展开。例如,拉康派的精神分析者,像专制主义的领袖,在某种意义上是"一贯正确的人"——相对于普通群众,他不会"生活在错误中",错误(意识形态的错觉)不是他的演说的内在要素。因此,当他在经验上"出错"时,原因纯粹是外在的:"疲劳"、"紧张过度"等。他所需要的不是对他的错误进行理论澄清而仅仅是"休息一下"来恢复他的健康……

拉康派精神分析的这种"永不犯错"意味着拉康的话语在总体上是被一个主人能指所支配和渗透的吗?

恰恰相反,听起来似乎是悖论,它意味着精神分析团体是惟一

---

* 合格制度是拉康为解决精神分析中的"欲望"问题而设立的资格制度,但后来堕落为拉康派向拉康本人效忠的制度。——译者注

能够穿越主人能指的团体。严格地说，什么是主人能指？移情的能指。举个例子来说，当我们读一本书或听一个人说话时，我们假设每一个句子都隐含着博大精深的意义——并且因为我们的事先假设，通常我们也总是能够发现它。让我看下列 M. O. C. 德鲁里对维特根斯坦的这段回忆：

> 第二天天气变好，太阳出来了，我们散步穿过小山去 Tully 沙滩。
>
> 维特根斯坦说：这里风景的色彩很好看。为什么甚至路面都变成彩色的了？
>
> 当我们到达沙滩时，我们随着大海的起落而走动。
>
> 维特根斯坦说：我能够很好地理解为什么孩子们热爱沙了。①

相当平常、日常的谈话，然而，它们被引用的方式却使我们去寻找梦想不到的深度……就是说，是不是任何人都会不厌其烦地把它们记录下来，如果这些话出自他的上了年纪的伯父之口？这样一种可传递的关系是拉康派精神分析团体所要通过他们的"永不犯错"所逃避的东西：这个团体不是建立在某些**假想**的知识之上的，它仅仅是那些**确信**它的人的团体。

简而言之，正是"主体的缺失"，主体的完全的自我外化，才使得主人成为多余的：仅仅对于我(I)而言，一个主人才是主人，因为我的主体并没有完全地外部化；仅仅相对于我在某个深处保存了自己的肖像画而言，它说明着我个性的惟一特征——一个主人通过在我的惟一性中认出我来而成为主人。例如，宗教话语的构造性幻像便是，上帝把名字分配给每一个体：我知道上帝使我准确地呈现在我的脑海中……

为什么选择大众文化?

在你的言论中,你自己理解拉康的两个中心思想已经清晰可辨。第一,你没有掩饰拉康的矛盾,你似乎总是企盼他意外地转变立场。你的拉康是这样一个理论家,他陷入不断地反对他自己、反对先前声明的辩论之中……

是这样的,我研究拉康的基本假设是,"同步地"解读他的文本和研讨班是绝对不合适的。理解拉康的惟一方法是,把他的工作当成一种不断前进的工作,当成试图抓住同样稳固的创伤性内核的连续性工作。拉康著作的变化表明了这样的时刻,即一个人全神贯注于他的巨大的否定性的主题:"不存在他者的他者","分析者的欲望不是纯粹的欲望"……遭遇这样一个主题,人们很可能总是提出这个简单的问题:谁**是**这样一个白痴,他声称"**存在着**一个他者的他者,分析者的欲望**是**纯粹的欲望"等? 当然,只有一个答案:**多年之前的拉康自己**。所以,接近拉康的惟一方式是解读"拉康反对拉康"(1993—1994 年雅克-阿兰·米勒讨论班的标题)。

例如,对第一个主题——"不存在他者的他者"——而言,人们应当记得它在拉康的著作中出现得相当晚,在 20 世纪 60 年代早期,它是与矛盾的他者这个观点相关地出现的:因为大他者、象征秩序缺乏最终的能指,这样的能指保证着它的一致性,所以"不存在他者的他者"。与之清晰的对比是,1954—1955 年关于"心理"的《讨论班报告Ⅲ》的主题恰好是存在着一个他者的他者,即**圣父的名义**,它作为中心能指保证着象征领域的一致性。并且"分析者的欲望不是纯粹的欲望"这个主题出现在"四个基本概念"(《研讨班报告Ⅺ》)的最后一页,这个主题含蓄地反对《研讨班报告Ⅶ》之

"精神分析的伦理学"，在那个论题中，安提戈涅欲望正好被规定为一种纯粹的欲望，一种净化了所有"病态的"想像的内容的欲望，一种其惟一推力在于能指截断的欲望。因此，分析者的欲望在这里正好被规定为一种纯粹的象征欲望（正好在其本质上，纯粹性总是象征的），也就是说，分析者在此代表着大他者，尚未代表象征秩序内部的"小他者"、对象 a、外在的身体、污点。

关于"精神分析的伦理学"的《研讨班报告Ⅶ》的内在张力关系到欲望与法则之间的关系，一方面，我们持有"保罗式"的观念，认定欲望与法则之间的对抗性或者"侵越性"关系：通过参照圣保罗，拉康宣称，仅仅就其被禁止的这一点而言，一个对象（客体）才成为欲望的对象（不存在先于乱伦禁令的乱伦欲望，等等）——欲望自身需要把法则、禁令作为一种障碍来侵越。然而，在更深的水平上，存在着一个有关欲望和法则直接同一的更为激进的观念——宣称康德的道德律在其纯粹状态上是欲望。在两种情形中，我们都发现自己在驱力领域内"超越了唯乐原则"，在驱力领域中，驱力坚持和加强它的道路而不顾主体的幸福。

拉康所言的"康德与萨德一致"的意义正在于此：萨德关于无止境的欲望的声称包含着一种命令，它同康德伦理活动的严格标准完全一致。这是拉康颠覆那个背反的方式，那个背反提供了精神分析全部历史的中轴：要么把法则/禁止、放弃或"压抑"作为文明的**必要条件**顺从地-保守地接受下来，要么竭尽全力把驱力从法则的限制中"解放"出来。这是一个法则，但远不同于反对欲望，它是欲望自身的法则和支撑欲望的命令，它要求主体不要放弃他或她的欲望——这个法则所承认的惟一罪过便是对欲望的背叛。

但是在拉康的教学中还存在着一个与无意识和语言之间的关系相关的关键性转变。拉康在 20 世纪 50—60 年代的经典主题之一是"言语"，它指出，无意识具有"像语言一样的结构"，梦的工作

程序(凝缩作用和移置作用)相当于隐喻和换喻这两个基本的修辞格式。然而,意义深远的是,拉康从来没有在全部细节上发展这个同族关系,我们所得到的全部便是通常的不确定的声称,即我们在同一个事实打交道,它对任何用一种开放的思维解决问题的人都是显而易见的,(这种声称)伴随着一种对西纽雷利例子的参照。

在《研讨班报告XX》之"再来一次"中,拉康突然急剧地转变了他的立场(或许在利奥塔的《格式,话语》的影响下):在语言中,"它"并不言说,"它"享乐着;在对无意识形式的精神分析的解读中,我们处理的不是解释——这种解释旨在获得隐蔽的意义——而是翻译者快感的显示。例如,鼠人所陈述的"Gleisamen"清楚地提供了他自己在与情妇的关系中的快感母体。语言的操作并不在一个微分的指意结构上发生,而是在字句的争论、歧义等水平上发生,这也导致拉康寻求新的术语把语言从能指的秩序中区分出来——他意外地重申了"符号",他用"信"来反对"能指"……

顺便一提,在这里不能把快感(enjoyment)和快乐(pleasure)搞混。如果说它们的对立似乎并不清晰,那么回忆一下新教和天主教对通奸的不同态度就行了。在天主教国家,通奸——就其仍没有公开化而言——是一种无罪的快乐;惟一的难题在于秘密地干,因为"你不知之事便是无害的"。相反,在新教国家,通奸双方感受着一种可怕的罪恶;他们自己感到这种行为是一种变态,它预示着破坏自然秩序平衡的危险;同时,也正是这种罪恶之感无限地增强了他们快感……

你理解拉康的第二个中心思想是执着地使用来自大众文化领域的例子……

我借助上述所有这些例子都旨在避免伪-拉康式的行话,并且不仅为我的读者而且为我自己提供一种最大可能的清晰性——我

竭尽所能为其尽可能清晰地说明一个理论观点的那个傻瓜最终是我自己。对我来说，一个大众文化的例子拥有相当于拉康派**合格**程序中的两个**助考者**(passeur)的功能：在精神分析治疗中，仅当我能够用这样一种方式把我的欲望清晰地陈述出来时，我才能够有效地声称已经获得了接近它的真理的入口，我把它交给两个**助考者**——两个白痴、两个平庸的人，他们代表着大他者的内在的低能，他们轮流地把我的答案送给**审查委员会**而不会遗漏其中任何成分。在某种相同的意义上，我只是在把拉康的某些概念成功地转换成大众文化的内在低能时才确信自己正确地理解了它。发现一个正确单词的伦理学存在于对发生于低能媒介中的外部化的全部接受中，存在于对任何初始秘密的彻底拒绝中。

让我们采纳康德的无限判断观念。无论如何都比纯粹的概念都更具启发性的例子是简单地引用《公民凯恩》的一个情节，因煽动下层工人不服从、鼓动他们的热情，凯恩受到指控，在答辩中，他声称自己只是代表他们说话并且也只是说出了他们的委屈；他意味深长地补充如下："我拥有为他们说话的手段和财富。**如果我不这样做的话，其他不具有手段和财富的人也将为他们说话！**"简而言之，规定的否定是"如果我不这样做的话，就没有人为他们说话和陈述他们的冤情"，然而正是无限的否定拒绝了肯定的和否定的判断之通常条件——如果一个人要为下层人说话，他必须拥有足够的手段和财富；因此无限的否定宣布了一个离奇的革命幽灵……或者让我们采纳康德另一个至关重大的观念，关于根本的邪恶的观念——它不是为《麦克白》提供了钥匙吗？也就是说，《麦克白》的主要谜团在于它的主角的动机空白：尽管缺乏适当的动机，为什么麦克白还是完成了那可怕的弑君罪恶？20世纪初，A. C. 布莱德利揭开了这个秘密，他观察到麦克白犯下那个罪行就好像它是"一个可怕的责任"。[2]

一个关于理论和来自高雅艺术或大众文化例证的通常偏见是,太多的知识不知何故破坏了我们的快感。如果我们带着太多的理论偏见去看一部电影,这些理论偏见告诉我们将看到什么,难道这不是破坏我们在观看时自发产生的快感吗?

反对这个偏见的最有说服力的论点是通过下述方式提供的,我们去看黑色电影或希区柯克的电影:这种怀乡式的快感在理论上总是已经被中介了的。今天,只有理论能教导我们如何享受它们——如果我们直接接近它们,它们必然地作为天真的、可笑的、"不能消化的"等东西震撼着我们。

另一个过时的责备是,精神分析对于艺术作品的解释是无能的,它不能解释它们的特性——"即使陀思妥耶夫斯基是一个具有不可克服的父亲权威情结的癫痫病患者,也不是每个具有不可克服的父亲权威情结的癫痫病患者都是陀思妥耶夫斯基"……

把这种老生常谈作为对拉康的责备多少有点奇怪,因为在典雅爱情和游吟诗人这个问题上,拉康正确地指出它们是同一回事。要记住的至关重大的事是,在游吟时代,诗人能够清晰地表达他与作为(大写)物的贵夫人之间的创伤性关系并使之象征化,所以,在自己做主的意义上,正是主体使诗歌的媒介和典雅爱情成为一种社会制度。诚然,每一个具有不可克服的父亲权威情结的癫痫病患者不是陀思妥耶夫斯基;然而,我们徒劳地寻找这个谜的答案——为什么患有癫痫的陀思妥耶夫斯基正好成为这样一个具有陀思妥耶夫斯基惟一心理的伟大艺术家;答案将在"外部"被发现,在彻底的非心理的象征化网络中形成了记录他的行为的空间。这个网络决定了陀思妥耶夫斯基阐述其心理创伤的方式承担着伟大艺术的功能——很容易想像,在不同的象征空间中,同一个陀思妥

耶夫斯基如何被看作是一个矛盾的、愚蠢的作家。

幻想和对象 a

OK，对决定我的惟一性的隐蔽的肖像画的迷恋是一种拜物教，我们必须断绝同它的关系，并且必须接受在符号媒介中的急剧外部化。无论如何，在幻想中，以绝对特殊的、我上演自己欲望的不可普遍化的方式，难道我的个性的惟一性没有发现一个出路吗？

是的，但是**谁的**欲望呢？不是**我的**。正是在幻想的核心中，我们所遭遇的是同他者的欲望之间的关系，是与后者不透明性之间的关系：在**幻想中上演的欲望不是我自己的而是他者的**。幻想对主体来说是回答下列问题的方式，即在他者的眼中，在他者的欲望中，他是一个什么样的对象？也就是说，他者在他之中看到了什么？他在他者的欲望中扮演了什么角色？例如，一个小孩试图通过他的幻想努力地解开他所扮演的角色之谜，这个角色使他成为父亲和母亲之间的互动媒介，同时他也试图理解为什么他的父母会争吵并且通过他而和解。简而言之，幻想是"主体的欲望是他者的欲望"这一事实的最高证据。正是在这一水平上，我们不得不定位"我思故我在"这种强迫性神经病式的看法："我所思的即我的存在，也即是，我在自己眼中存在，既为自己存在，也为他者**存在**，在他者的话语中存在，在我的社会-象征的、主体际的身份中存在。"③强迫性神经症的目标在于完全地控制他为别人的存在：利用强迫性仪式，他试图阻止他者的欲望在其基本异体中出现。

强迫性神经症的关键因素是确信现实之结仅仅是通过主体的强迫行为才打成的：如果强迫性仪式不被正确地实行，现实将分

裂。我们在古代的印卡斯(Incas)中将会发现这种经济制度,这些印卡斯相信他们在实施人类牺牲(仪式)中的疏漏将会打乱自然循环(太阳将不再升起等),这也会使母亲这个家庭之柱确信在她死后家庭将分解。(当然,他们所欲避开的"大灾难"除了欲望的浮现外什么也不是。)当我们逃离强迫性经济制度时,我们开始注意到"但它毕竟是动的":万物并不依赖于我而存在,甚至在我一无所知的情况下生活照样发生……从这一个角度看,强迫性神经症正好同歇斯底里相反:强迫性神经症者相信万物都是以自己为转移的,他不能接受他的消失将不会多大地改变事物的正常运行;而歇斯底里者认为自己是中立的观察者,一个不合时宜的环境的牺牲品,这个环境独立于他的意志,他不能接受的是这个事实,即他是环境的牺牲品,而环境又仅仅通过他的积极参与才把它们再生产出来。

回到幻想的观念这个话题。在这里需要做的第一件事是抛弃把幻想简化为理想化形象的做法,这种做法认为理想化的形象取消了根本的可怕的现实,例如"社群主义者关于无对抗性的大同社会这个幻想"。相反,"根本的幻想"是一个实体,这个实体是极度创伤性的:它把主体关系陈述给快感、他的存在的创伤性内核、某些主体永远不能完全地认识的事物、某些主体永远不能熟悉的事物、某些主体永远不能整合进他的象征世界的事物。对这个幽灵般的内核的公开揭露蒙上一种不能忍受的羞耻,这将导致主体的失语、自我删除。

幻想的对象是著名的对象 a……

人们应该一直记住,**对象 a** 的出现打破这个僵局,即主体是如何在大他者(象征秩序)中发现支持的。当然,第一个答案是,在能指中——通过把自己认同于大他者中的一个能指、一个能够把他表现为其他能指的能指。然而,在它的矛盾中,大他者根本就不是

一个围绕着短缺、构造性失败的结构，就这一点而言，主体发现自己在他者中的适当位置就有了进一步的可能，这种发现是在他者失败的这个点上通过认同在他者中间的虚空来实现的。**对象 a** 证实这个在大他者中的虚空点并使它具体化：我们遭遇到对象，词语在那里产生了失败。

因此拉康的**对象 a** 概念颠倒了象征秩序（能指）的标准观念，这种观念认为能指是一种代理，它在主体和对象现实之间进行中介或介入其中。对于拉康来说，主体和他者是在对象中交叠在一起的（或用集合论的术语来说：对象是 $ 和大他者的交集）。“对象”使作为 $ 的主体的虚空具体化，也使作为大他者中间的裂隙的虚空具体化。在此，我们再一次碰到“扭曲的”空间的拓扑学，在这个空间中，内部同外部是一致的：同对象认同不是外在于象征域的，它是一种同象征域自身的外密性内核的认同，一种同更多地在象征域而不是象征中的对象的认同，一种同在其正中心的虚空的认同。

关于**对象 a**，我们需要一直记住的第一件事是，作为经常出现的拉康术语的例子，我们与之打交道的是这样一个概念，它**由它自身和它自身的对立面和/或掩饰来组成**。**对象 a** 近似于一个纯粹的短缺和虚空，欲望围绕着它运转，它同样也引起欲望，**并且**取消这个虚空的想像性要素，通过填满它而使它不可见。当然，这个观点是，不存在不被要素填满的短缺：**填充者维持着它所掩饰的东西**。

胜于纯粹的“这个”，作为没有所有物的对象，a 是一包缺少存在的所有物。斯蒂芬·杰·戈尔德——如果曾经有拉康主义的生物学家的话，那就是他——荒谬地推论出黑巧克力条的价格与数量之间关系的长时段趋势。在某些时候，价格总是停在同一水平上，尽管数量逐步减少；随后，价格突然上扬，数量也随之增加，然

而新的数量仍然比先前要少……巧克力的数量超过当前的范围因此紧跟着一个之字型走势:它逐步减少,然后,它又突然上扬,再逐步减少,如此这般,在长时段内趋向减少。通过把这种趋势推论到无意义的极点,我们不仅能够计算出它达到零的精确时刻——我们将到达一个精细地包装着的虚空,而且能够计算出在这个虚空上的价值。这个虚空——它仍然具有精细的包装和精确的价格——对拉康的**对象 a** 几乎是完美的讽喻。

在这种精确意义上,**对象 a** 是一个肛门对象。在拉康的理论中,人们经常把肛门对象看作是指意元素:紧要的东西是发生在主体间经济中的转换的作用——它不是承担着孩子的自我控制和规训之他者的根据的功能,承担着他顺从于他者的需要的根据的功能,承担着献给他者的礼物的功能吗……?无论如何,在礼物等东西的这种象征化状态之前,在不可象征化的剩余的严格意义上,这种剩余在身体象征化之后仍然保留着、记录进象征网络,大便便是对象 a:肛门期的问题正好在于我们如何处理这个剩余物。因为这种理由,动物是在遭遇如何处置它的大便这个问题的那一时刻变成人的,这个拉康的论断正式地和严肃地提出了:为了使这个不愉快的剩余成为一个问题,身体必须已经被吸入象征网络。

至关重要的正是防止把**对象 a** 与通常的物质对象搞混。甚至在 20 世纪 50 年代后期,拉康就区分了普通的身体和崇高的身体——这种差别或许最好通过**修女**的主体位置来示范。一个修女完全地拒绝另一个人的性对象这种身份——这种拒绝仅仅同他的普遍的、物质的身体有关,反而使她能够更为热情地向作为他者的上帝提供她的崇高的身体,这个身体"在比自己更像她的她之中"。

人们应该重视**对象 a** 的完全的**主体间**状态:**对象 a** 是某种"在比我自己更加是的我之中"的东西,他在我之中看到了这个东西。在弗雷兹 · 兰的《门之外的秘密》中,这便是琼 · 贝内特形容的在

麦克尔·雷德格莱夫凝视她时她的创伤性经验:"突然,我感到有人正在看我……我感到眼睛像手指一样触摸我。这是在我们之间涌动的水流,温暖而舒适,并且也令人恐惧。因为他看到了我的化妆背后的东西,而这个东西没有人曾经看到。我不知道的某些事情在那里。"她不知道它,并且也仅仅**通过他者的凝视这个中介**才能够注意到它。

对象a的最终例子不就是希区柯克的对象吗?

……不仅可以在希区柯克的电影中发现它,而且可以在一个人不期望发现它的地方发现它,比如在《侏罗纪公园》中。《侏罗纪公园》被大多数批评家认为是一种技术-奇观,其惟一的兴趣在于特殊的效果,但是不同人物之间的主体间关系却完全是平淡的和未展开的。然而,这真的正确吗?在这里,如果罪恶正好存在于看穿罪恶的那种凝视中,那又有什么关系呢?也就是说,如果不把《侏罗纪公园》看作是一种粗劣的、没有表现如此多的电影品质(毋宁说,批评的凝视自身的限制)的技术作品,那又有什么关系呢?

应该引起我们注意的第一个特点是电影的不平常的静态特征:情节不久便在一个被恐龙再三袭击的地方"受骗"。如果《侏罗纪公园》是一种奇观,那么,它代表着室内奇观的悖论。这就是说,我的论题是,《侏罗纪公园》是早期安东尼奥尼和伯格曼那种风格的关于父亲身份创伤的室内剧。当我们注意到电影中的希区柯克的对象时,这个维度便成为可见的:在第一幕中,山姆·尼尔用很小的恐龙骨头来吓唬一个小孩,这个小孩用问题来烦他。这根骨头作为希区柯克的对象发挥着它的作用(这不在克里克顿的小说中,它是由斯皮尔伯格增加的),凝缩了尼尔的父亲身份的创伤,他对履行父亲职能的拒绝。如果不是这个同样的对象,它被过分地渲染或物质化为父亲的超我的复苏的妖怪——也是直接施于他的

后代的父亲的破坏性的狂怒（类似于希区柯克的《鸟》，在其中，鸟物质化为母亲的超我），又是什么在袭击着恐龙呢？

因为这个理由，电影的其他关键情节发生了，在同妖怪（食肉的恐龙）战斗之后，尼尔和两个小孩躲在一棵大树上。爬到树枝的安全天堂里，尼尔同孩子们和解了，并且接受了他的父亲身份，他的父亲的符号角色——他的转变由这样一个事实来传达，一次，他们三个睡着了，那块小骨头，罪恶对象，从他的口袋里滑落到地上，消失在他们的视野中。这样，第二天早晨，氛围不可思议地变得幸福、和平也就不足为奇了：现在接近大树的恐龙都是好的、食草的，因为父亲的狂怒已经过去。根据它的主体间的符号系统，电影现在结束了——接下来的一切是从不同的流派中（挪来的）碎片的不连贯混合物，这些碎片缺乏内在的力比多的效果。

同斯皮尔伯格的其他电影建立联系也绝没有什么困难，因为他的大部分电影，从《太阳帝国》到《辛德勒的名单》，都集中于父亲身份的创伤。例如《ET 外星人》，如果不是一种"消隐的中介物"——它使得无父家庭重新构造成一个完整的家庭，ET 自己是什么呢（ET 出现在一个无父的家庭中，那个父亲出走到墨西哥去了；在电影的结尾，那位"善良的"科学家清晰地担任了未来的父亲的角色——他已经用手臂挽住了母亲的肩膀……）？

对象 a 如何不同于原始的（大写）物？

区分它们的最好方法或许是参考本体论和本体的水平这种哲学区分。（大写）物的状态纯粹是本体水平的，它代表着一个不可还原的本体的过剩，它逃脱了间空（Linchtung），即实体在其中出现的本体论的间空：（大写）物还没有成为一个"内在于世的"实体而出现于超验的本体论地平上，就这一点而言，它是一个关于本体的 X 的悖论。相反，a 的状态是纯粹的本体论的，即 a 作为幻想的

对象是这样一个客体，它是一个空的形式或框架，规定着实际的实体的状况。（这就是我们解释拉康陈述的方式，根据那个陈述，幻想是我们"现实的意义"的最终支持。）在这里存在着一个（大写）物与 a 之间关系的谜：超过它的本体论水平的本体的剩余如何翻转成本体论的剩余？大量的实在如何翻转成为一个纯粹的缺失，翻转成一个同它自己的缺席一致的对象，并且同样地保持一种清空了的开放性，以使本体的实体在其中出现？

精神分析、马克思主义和哲学

现在我们已经达到了哲学的主题，您的著作给我们的第一印象是努力复兴弗洛伊德-马克思主义——一种清楚地过时了的、被抛弃的事业……

马克思主义和精神分析之间的联系已经被两种并行的运动有效地修正了，这便是马克思主义的政治运动和精神分析运动。在两种情形中，我们都面对富有启迪的（不是传统意义上的）知识的悖论，它可在与创始者（马克思、弗洛伊德）之不可超越形象的让渡关系中被发现：知识不是通过对初始声称的逐渐反驳和革新而进步，而是通过一系列的"回到……（马克思、弗洛伊德）"而进步。在两种情形下，我们与之打交道的是一个**内在地对抗着的**知识领域：错误不是简单地外在于本真的知识，不是我们一旦达到真理就可以摆脱的某种东西，不是纯粹的历史旨趣那样的东西，也就是说，与知识的当前状况无关的东西（例如物理学、生物学等那样）。在马克思主义中，与在精神分析中一样，真理严格地通过错误而出现，这就是为什么在两种情形中同"修正主义"的斗争都是其理论自身的一个内在部分的原因。知识领域和与之相关的"科学家"的

主体性之间的关系的完整“结构”完全不同于当前的实证科学,与传统的知识形式(原始智慧等)也完全不同。

简而言之,在马克思主义中同时也在精神分析中,我们遭遇的是阿尔都塞称之为“论题性”(topique)、“思想的论题特征”那样的东西。这个论题性并不仅仅或者主要地关注下述事实,即我们不得不把思想的对象视为一个复杂的事件整体(Whole),这个整体不可能被还原为某种同一性的根本的基础(Ground)(马克思主义中的经济基础和上层建筑之间复杂的相互作用关系,精神分析中的自我、超我和本我之间的相互作用关系)。“论题性”毋宁说是**“思想”自身的论题特征**:理论总是它介于其间的那种联系的一个部分。马克思主义的“对象”是社会,但是“理论中的阶级斗争”意味着马克思主义的根本论题是“观点的物质力量”,也就是说,马克思主义自身作为革命理论改变它的对象的那种方式(催生革命主体的出现,等等)。这类似于精神分析,它并不简单地就是关于它的“对象”(无意识)的理论,它是这样一种理论,即它的存在的内在方式包括对对象的改变(通过精神分析治疗中的解释)。

因此,凭借必然地被外人误认为是基本原则案例的那些东西来回应对它们的批评,两种理论都是完全正当的:反对马克思主义并不是对一种错误理论的简单驳斥,这种理论使用中立的工具进行理性论证,然而它自身即是阶级斗争的一个部分,它表达了对革命运动的统治意识形态的抵制——就像对自身参与压抑机制的精神分析的抵制一样……

简而言之,一个“论题”理论完全承认理论框架和这个框架之中的个别要素之间的短路:理论自身是总体性的一个要素,这个总体性是它的“对象”。因此,马克思和精神分析是两个思想的范例,这种思想努力把握它自己的限制和依靠,连续地提出自己的言说立场这个问题。同任何舒适的进化立场相反——总是准备承认

自身前提的限制和相对的特点，尽管是从安全的距离来说的，这种距离使得它能够使每一种决定论形式的知识相对化——马克思主义和精神分析在已经阐明的内容水平上是“绝对正确的”，严格地说他们连续地质疑的正是他们自身言说的位置。

我在这里对阿尔都塞的惟一责备是，他仍然没有看到这个关于思想的“论题性”的观念同黑格尔的作为“自我意识”之问题式(problematic)之间的内在联系，在黑格尔那里，“自我意识”是作为主体自身活动进入他的对象的反思性铭写而出现的：阿尔都塞非常清楚地是荒唐的自我意识之不充分概念(主体的总体的自明性等)的受害者。

马克思主义和精神分析之间的关系仍然是被一种不可约分的张力所标记的。因此，从拉康的精神分析观点看，在马克思主义中，仍然活着的东西是什么？

在这里要做的第一件事是颠覆“什么是某某哲学中今天仍然活着的东西？”这种标准的提问形式(如阿多诺对克罗齐的乏味的和傲慢的标题“什么是黑格尔仍然活着和已经死亡的东西”所做的那样)。远甚于什么是马克思主义仍然活的东西、马克思的什么东西在今天对我们有意义这些问题，我们感兴趣的是：**在马克思的眼中，我们当今世界自身意味着什么？**

因此，马克思藉以清晰地阐明资本主义社会的结构性不平衡的核心理论成就，是他对**普遍**逻辑的洞察，是他对包含着实质不平等的形式平等的洞见——那种平等不是注定要被逐渐抛弃的过去的残余，而是被铭写进平等的形式观点的结构必然性。从法律角度看，资本主义平等原则、自由个体之间的平等交换原则与实质性剥削和阶级统治之间并没有任何“矛盾”：统治和剥削正包含在法律平等和平等交换的观念之中，它们是**普遍化**的平等交换的必然

因素(因为在这种普遍化的立场上,劳动力自身成为一个必须在市场上用来交换的商品)。这也是拉康所声称的马克思发现了征兆。

拉康的精神分析怎样在更一般的水平上同哲学有关?为什么——如果在根本上——它需要同这种哲学有关?

拉康的目标既不是一种"精神分析的哲学基础",也不是相反的操作,即通过精神分析把哲学"揭露"为一种偏执狂的-夸大狂的错觉,而是某种更清晰的事情:分析的话语是传统的、前哲学的神话世界和哲学的逻各斯世界之间的"正在消失的中介物"。在关于"移情"的《研讨班Ⅷ》中,拉康用一种与苏格拉底有关的举例方式揭示出移情是哲学的起始点。苏格拉底——至少是柏拉图早期对话中的苏格拉底,他声称仅仅知道自己的无知,并且只能用诗来真实地表达爱那样的东西——提供了分析家的这种立场的第一个表现:远不是向他的对话伙伴——声称自己知道或相信自己知道的主体——提供真实的知识,他仅仅使他们面对自己立场的矛盾,使他们面对这个事实,即自己知道一切的自负是一种假象;更准确地说,他迫使他的伙伴承认他们(对真理)的欲望在真理自身那里并没有保证,因此他们声称的责任落在他们自己的身上。

因此苏格拉底的"无知"并不是简单的常人的无知,对于他来说,永恒的真理-逻各斯是无法拉近的,它代表的是逻各斯自身的矛盾。苏格拉底并没有站在完全的真理位置上来说话,他占据的位置是矛盾,逻各斯之中的洞。一旦大他者实际上治愈自己的创伤并且作为真理的担保出场,这个合格,拉康(很晚的时候)所言的"大他者的非存在"的相互中介的经验,这个"被禁止的他者"的经验,就成为不可见的。因此,精神分析——更准确地说,分析者的位置——在于哲学的外密性内核,在于它对基础性姿态的拒绝。

在当代哲学中，"形而上学"通常被认为是一种封闭性——人们必须超越它，或者至少"穿越"它和刺穿它而达到它的根据。甚至当人们欣然承认一个简单的出口并不可行(德里达)时，目标仍然是连续地穿越封闭性……

也许，基本形而上学的动力被保存在穿透形而上学封闭性的这种驱力之中[也就是说，这种动力包含对"元……"(meta-)的反对、对封闭的给定领域的超越之中]，又有什么关系呢？换句话说，惟一有效地走出形而上学的方式，不正是同越界冲动断绝关系以及**顺从没有压制的封闭性**吗？

非中心化的主体

为什么拉康无视由海德格尔、德里达以及其他人完成的全部"解构性"工作而继续维持主体的概念？

从前-哲学(巴门尼德的"思维与存在是同一回事")到海德格尔的后-哲学("在世中")，全部的哲学都依赖思想("人")与世界的原始"和谐"，甚至在海德格尔那里，存在总是-已经"在"世中(或者，海德格尔在他那个著名的对康德的颠倒中写道：耻辱不是我们从观念或者意识中的再现向仍然不可克服的客观实在如何过渡的问题；真正的耻辱是在根本上把这个过渡视为一个问题，因为它暗暗地假设了把主体同世界分割开来的不可沟通的距离……)。

无论如何，拉康坚持认为，我们的"在世中"已经是某种初始选择的结果：精神病的经验证明，不选择世界完全是可能的——一个精神病主体并不"在世界之中"，它缺乏向世界开放的空间。(因为这个原因，拉康在海德格尔的 Lichtung 和弗洛伊德的 Bejahung、原始的 Yes、存在的声称之间建立了一种联系，以反对

精神病的 Verwerfung。)简而言之,"主体"通过我们选择(或不选择)"在世中"——作为存在于"那儿"的存在——指明了这个原始的不可能的被迫选择。

在哲学之中,我们在哪里第一次遭遇到"非中心的"、"被禁止的"的主体?

在康德的哲学中。康德的哲学中主体的这个"非中心性"的关键是由超验对象的观念提供的。众所周知,超验对象——对象统一性的这种空的形式涉及到把多样的感性的影响转变成自我规定的和自我认同的对象的那些东西——仅仅可能反对"纯粹的我"(the pure I)的知觉的统一性的背景:在某种意义上,超验的对象与我是同一的。在它的外在性上,作为反对我的对象性(或者如黑格尔所言,在它的他性上),超验对象就是我自身——那个"是"我的原始综合体。然而,如果我们要解开超验对象之谜,仅仅注意到超验对象建立在"我"(the I)的统一性的模式上这种事实是不够的;真正的谜(即黑格尔之谜)毋宁说是,为什么超验对象首先出现,这就是说,为什么"我"(the I)假借外在的对象使他自己反对他自己?为什么他把自己的影子投射到他自己的身外?

惟一没有矛盾的答案包含了"我"(the I)的完全的分裂:与康德自己偶然地声称的东西相反,人们必须无条件地维持纯粹知性的"我"(the I)和他的实体性的根据、作为(大写)物的主体之间的差异——纯粹超验的知性"我"同"现象的我"之间的关系并不是一个本体实体和一个现象实体之间的关系。并且正是因为这个原因——因为"我"并不能接近作为(大写)物的他自己,他把自己的统一性投射到他的外部,这一点是构造性地被预先安排的。换句话说,原始的客体(*objekt*)并不是一个对-象(Gegen-Stand),而是作为物的我自身。

然而，在康德对（经验）唯心主义的反驳中，在概念上，他说明了内在的直觉必然地出现在外在直觉之后：如果我一定要达到作为“现象的我”（phenomenal I）的我自己的直觉，那么我必须已经通过我的感性的直觉同“外部的”现实发生联系……通过这种操作，这个问题还没有克服吗？

没有，因为在这里我们正在与内在直觉和外在直觉——两个经验的-现象的实体——之间的关系打交道。作为康德的直接继承者和批评者，费希特已经指出，“经验的/有限的我”当然依附于外部客观性，依赖于反对他的“非我”，然而“绝对的我”正是由“他超验于这个反对者”这个事实定义的。相反，康德的问题是，怎样以及为什么作为可理解实体的超验对象并不必然同“经验的我”而是同“纯粹知性的我”发生联系？在这里，我的论题是，正是由于他对知性直觉的拒绝，也就是说，由于他坚持，在自我意识中，“我”并不接近作为（大写）物的它自身，康德洞察了这个相互关系，洞察了“并不存在与它的对象无关的纯粹知性的我”这个事实。

对于常识来说，这样一个关于自我意识的观念不仅怪诞而且不可能出现。为什么？因为大多数人仍然是一种持久的偏见的受害者，这种偏见把德国唯心主义的自我意识还原为后来19世纪的作为“内省”的自我意识的问题式——这种“内省”也即是主体向内的凝视和使自己成为直觉的对象。必须反复指出的是，康德的自我意识包括一个空的形式的反思姿态，这种反思同精神分析的内省没有什么共同的东西。④

那么，超验对象是拉康的对象a的康德版本？

是的，最高证据是康德理论的系统性的秘密：如果先验的范畴必然使各种各样的感性作用在现实中结构化，这些范畴为什么

必须通过它们与时间的关系来“图型化”(schematizied)？换句话来说，图型(schematism)的秘密在于以下事实，在某种意义上，它是**多余的**：如果我们的经验总是-已经通过先验范畴结构化了，如果它从来不是在一种“纯粹”状态中被给定的(因为没有范畴的干涉，它将根本不会成为经验)，康德的姿态——它首先存在于相反的感性经验和范畴之中，并且因而也存在于努力解决的“我们如何把范畴应用于经验”这个问题中——实际上不是一个纠缠于伪问题的范例吗？

可是，为使人们确信图型的必然性，做到下列这点便足够了，即把我们的注意力转向康德哲学中作为理性范畴和经验之间中介的图型与拉康哲学中作为纯粹形式的象征秩序和现实之间中介的幻想之间的对应关系。这就是说，幻想之谜严格地类似于图型之谜：如果我们关于现实的经验总是-已经被象征秩序结构化，如果它绝不在它的纯粹的前象征的“天真”中被假定(因为同样地它将不是关于现实的经验而是关于不可能的**实在**的经验)，我们关于现实的经验就会同象征秩序对抗，并引出下述问题：把象征网络“应用”于现实，这意味着使人们自己陷入一个人为的、自造的伪问题之中……

然而，幻想和大他者及象征秩序的矛盾与“过失”严格相关，当拉康指明这一点时，他便为理解上面那个谜提供了一把钥匙。由于先验框架的“过失”，图型才是需要的；图型的必然性证明，先验框架自身必须是主体的界限和/或暂时性的地平线。远不是作为一种辅助的梯子起作用，以便使我们能够穿越把有限感性经验同纯粹理性的超感性范畴王国分裂开来的鸿沟，图型证明了一个更加完全的分裂：把优先的超验秩序同实体领域分开的鸿沟。换句话来说，图型证明了这个事实，即我们体验为超感领域的纯粹理性完全异质于不可接近的实体秩序：作为有限的主体，我们总是以

这种方式来面对**超感性的东西**，即它在我们的界限/暂时性范围内出现。

你总是坚持在康德和黑格尔之间有一种亲近的关系，坚持黑格尔如何“比康德自己还要康德”，但是，黑格尔对康德的评价为什么同时包含了最高的赞扬（康德是第一个说明了真正思辨原则的哲学家等）和最坏的辱骂？

黑格尔责备康德比他责备任何其他的哲学家都要狠，即使是一个前批判哲学家或费希特、谢林，同样的原因促使一个真实的斯大林主义者辱骂托洛斯基分子远甚于辱骂资产阶级的自由主义者——在某种意义上，一个托洛斯基分子与他本人无限地相近。黑格尔不断地增加愤怒，正好因为康德已经在那里，在思辨原则中，不过康德完全地误解了自己行为的真实维度，并且拥护最坏的形而上学偏见。

拉康和黑格尔

一个天真而难以回复的对黑格尔的反对意见是，什么“推动着”辩证的过程？为什么“论题”并不简单地坚持它的客观的自我同一性？为什么“论题”不能克服它的自满的同一性，并且使它自己向否定和中介的危险展开？简而言之，难道黑格尔在这里没有陷入一个恶的循环之中吗？仅仅因为他相信它预先就是某种被否定中介的东西，他就没有成功地克服每一个肯定的同一性吗？

在这里错误的东西是包含在这个反对意见中的含蓄的假设：存在着某种同完全的直接性的“论点”相类似的东西。相反，黑格尔的观点是，不存在这样的“论点”（在出发点的完全自我同一性和

有机的统一性意义上)。这就是说,用以描述对黑格尔的标准解读的幻象之一与下列观点有关,即辩证过程不知何故从直接给定的东西、从它的完全性向它的中介推进——从天真的、非反思的意识(这个意识仅仅注意到反对它的对象)向自我意识推进,这个自我意识包含着对反对对象的它自己的活动的意识。

无论如何,黑格尔的"反思"并不意味着意识紧随自我意识——在某一点上,意识魔术般地转向对内凝视,对它自身凝视,使它自身成为自己的对象,并且因此把一个反思性的距离、一个分裂点引进先前直接的统一性。再一次强调,黑格尔的观点是,意识**总是-已经是自我意识**,不存在缺乏最小反思的主体的自我相关性的自我意识。在这里,黑格尔转而反对费希特和谢林,并且在某种意义上回到了康德,对于康德来说,对"我"的先验统觉是"我"成为对象的意识的内在条件。

从意识向自我意识的过渡因此包括了一种失败的遭遇:当意识努力地把它自身设置为它的对象"完全的"意识时,当它努力从它的内容的含混不清的征兆向它的清晰的再现运动时,它突然发现自己在自我意识之中,这就是说,它发现自己被迫执行一个反思的行动,以及注意到它自己反对对象的行动。在这里存在着一个"自在"(in-itself)与"自为"(for-itself)的二律背反:我们在这里面对的是从"尚未"(not yet)向"总是-已经"(always-already)的转变。在"自在"那里,(关于对象的)意识还没有完全地实现,它保留了一种对它自身矛盾的预期;然而在"自为"中,意识在某种程度上已经被忽略,对对象的完全理解再一次被知晓主体自己的活动这一点所玷污,这种活动使得进入对象成为可能并同时提供了进入的通道。简而言之,意识像阿基里斯与龟之悖论中的龟——阿基里斯很容易就超过龟,然而他却不能赶上她。

得出同一结论的另一种方式是强调从**意识到自我意识的通道**

总是包括一种失败的经验，一种无能的经验——仅仅在直接的、非问题式地把握了对象失败的时候，意识才把它的内在凝视转向自身，注意自己的行动。回忆知识的过程便足够了：对象抵制对知识的掌握，这一点迫使主体承认他的知识的“错觉的”本质——他对对象的**自在的**错认实际上是他自己的建构。

黑格尔的目的论、作为辩证过程内在动力的最终目的(Telos)的观念是什么？在这里，他的唯心主义不是十分清楚吗？

为避免重复“**观念**主宰着它自己的现实化过程是黑格尔的目的论”这种老生常谈，应该不要怕麻烦，去进一步地解读黑格尔的“主观逻辑”第二部分中有关目的论的章节*，这样做是值得的。在那里等待我们的第一个令人吃惊的东西是，在**目的**、**手段**和**客体**这个三一体(triad)中，有效的整体、中介的行动者并不是目的而是**手段**：手段有效地支配着整个过程，它中介着**目的**和外部客体，目的在外部**客体**中必将被实现-现实化。因此目的远没有支配**手段**和**客体**：**目的**和外部**客体**是手段的两种客观化，手段正是作为可运动的否定中介而存在的。

简而言之，黑格尔的结论是，**目的**是一种“手段自身的手段”，一种通过推动它的中介活动而自我设置的手段。(这同马克思的生产**手段**很相似：物质产品的生产是一种手段，它的目的是满足人类的需求；然而，在更深的水平上，人类需求的这种满足方式正是生产通过推动它自己的发展而自我设置的手段——整个过程的真正**目的**是生产手段的发展，它主张人类奴役自然，或者，如黑格尔所言，是“**精神**的自我客观化”。)

值得进一步指出的是，黑格尔是如何从手段过渡到客体的：

---

* 即《逻辑学》第三部分“主观逻辑”的第二部分“客观性”的第三章。——译者注

"手段"指明了外部的客观性,这个客观性已经主观化了,它服从于内在主体的**目的**;然而,**目的**在这里只不过是反对外部的、实际的客观性的主体的、"内在的"观念,所以它服从这个结构的内在逻辑,**目的**尚未充满和支配整个客观性——否则它将不再仅仅是一个主体的**目的**。因此,除了**手段**——一个已经在**目的**支配下的外部客观性,必须存在着另一个、不同的外部客观性,它尚没有处于**目的**的支配之下;这个不同的外部的客观性是物质的**客体**,**目的**努力通过对手段的使用来使之发生转化,并因此赋予它一个形式,在这个形式中,它发现一个合适的表现。

紧接着这一点正好是一个思辨的结论,即**目的和客体的最终同一性**:它们是同一个实体,它们的差异仅仅在于形式和样态,即**客体**自在地是那些其**目的**是自为的东西。记住**目的**(主体的内在性质,它尚未通过**手段**外部化而进入**客体**)和**客体**(不同的外部客观性,它尚未通过**手段**内部化而转化成一个内在**目的**的表现)的一致性是极其重要的:**手段**严格地说就是一种手段、一个中介、一种**目的**变成**客体**的纯粹形式转换的媒介,这种转换是通过客体"变成总是-已经所是的东西"来实现的。

然而,再一次,"返回自身"这个术语规范的黑格尔用法(伴随着自我异化中的丧失,精神返回自身,等等)不是一种清晰、明白的"在场的形而上学"的符号?

我们必须在这一点上来观察对黑格尔的常识解读中的陷阱。诚然,在"否定的否定"中,**精神**"返回自身",但是,记住这个返回的"述行"维度是绝对重要的:**精神**正是通过这种"向自身的返回"的运动而发生了本质的变化,即**我们回到的精神,返回自身的精神,与先前在异化中丧失的精神并不是同一个东西**。因为在这一过程中发生的是一种质变,所以正是这种"返回到自身"标注出一个点,

在其上,最初的实体性的精神明确地丧失了。

只要回忆一下实体性共同体精神的丧失或它的异化就够了——当这种精神的有机联系伴随着抽象的个人主义的兴起而分解之际,它的自我异化便发生了:在"否定"的水平上,这种分解仍然是由有机团结的水平来衡量的,也因此被体验为丧失;当精神"返回到自身"时,"否定的否定"便发生了,这种否定不是通过归还已经丧失的有机共同体(这种直接的有机团结已经永远地失去了),而是通过圆满地完成这种丧失来实现的,即通过新的社会团结的规定的出现来实现,那不再是直接的有机团结而是形式的法律秩序,这一秩序维持着由自由个人组成的市民社会。这种新的团结**在实质上**不同于已经失去的直接的有机团结。

换一种方式说,"阉割"表明了如下事实,与驱力(S)的"病态的"实体直接同一的"完全的"主体不得不牺牲那不可阻挡的驱力满足,不得不使这个驱力实体屈从于一个异在的伦理的-象征的网络。这个主体如何"返回自身"?通过圆满地完成这种实体的丧失,即把他存在的"重心"从S转移至$,从驱力实体转移至否定性的空无:当他不再在驱力实体中认识他的存在内核,而是认同那个否定性的自我相关性的空无时,主体便"返回自身"。从这个新的立场看,驱力是某种外部的和偶然的东西,某种并非"真正的他自己"的东西。

这也是重申德里达和黑格尔之间差异的一种方法:德里达无止境地用不同的方法来展示这个主旨——返回其自身如何总是注定要失败的,外部化的姿态如何包括了一个永远不能擦除-重新占有的撒播;然而黑格尔则断言返回其自身十分可能,问题毋宁说是,那个我们要返回的"自身"不再是先前丧失的自身……

拉康自己所强调的断言"一封信总是要达到它的目的地"不正

是包含着某种目的论吗？参阅德里达对拉康的精心解读……

一封信没有“到达它的目的地”是因为某种隐蔽的目的论，这种目的论规定了它的漫游：在这里，我们面对的总是一个建立在书信的偶然差错之上的反作用的构造。拿 A. S. 拜亚特的小说《着迷》来说，茅德，一位年轻的文学史家，当她找到维多利亚女王时代的女诗人克里斯塔贝尔·拉莫特的一些尚不为人知的书信时，她发现克里斯塔贝尔是她的曾 曾 曾祖母，她认为自己就是克里斯塔贝尔写给她的至爱——诗人兰多尔夫·阿什——的最后一封信的收信人：

> “……他不曾读到它，是吗？她写的一切并不为什么人。她必须等待一个回答并且也没有什么人已经出现……”
>
> ……
>
> “她并不知道要做什么，或许，她不会把这封信给他，而且她并没有读它——我能够想像这一切，她仅仅保存它以备后用……”
>
> “是给茅德的”，布莱克阿德说，“一旦它被写出来。她保存它，就是为了茅德。”⑤

顺便一提的是，《着迷》的主要吸引力在于再加倍这个典型的后现代姿态：仅仅通过参照克里斯塔贝尔和兰多尔夫之间的过去的浪漫，小说中的两个人物（茅德和她的同伴、文学史家罗兰德）才能够建立自己的性关系：直接的爱情是不可能的；我们总是需要另一对夫妇的幻想框架来模仿……

关于那种“达到它的目的地”的信的主题，一个更加意外的变体是在基恩·坎普恩的《钢琴》这部电影中出现的，当小女儿（安娜·帕昆）把钢琴的钥匙交给继父斯特华（山姆·尼尔）时——而

这把钥匙是母亲阿达(赫来·亨特)要她交给自己的情人本斯(哈维·凯特)的,他们之间关系的悲剧性恶化就加速了:这个女孩被幸福家庭的幻想形象所支配着,对她来说,她、她母亲和她继父构造了这个幸福家庭,斯特华才是真正的收信人。然而,这个幻想仅仅是不知父母之间的实际的力比多紧张的女儿的向往吗?事情的暧昧性远不止于此。《钢琴》实际上是一幅妇女的画像,而不仅仅是政治上正确的"女权主义"观念的说明,其证据在于,它成功地避免了对男性父权制家长暴力的简单指责:电影对力比多僵局非常敏感,而这个僵局正是男性暴力爆发的基础。

最复杂的形象是不幸的斯特华,他和本斯之间的对立并不能直接地简约为一种微妙的对立,一种"坏的"白种父权制的男性沙文主义和一种"好的"白种-男人-变成的-土著之间的对立,因此,后者对于女性快感来说是可疑的。当斯特华通过墙上的小洞看到阿达和本斯性交时,在某种意义上,他垮掉了,也就是说,他的反应绝不仅仅是对女性快感的一种父权式的狂怒。恰恰相反,通过对阿达身上这种新的可怕的、庄严的维度的发现,仅仅是现在,斯特华才开始尊敬她,把她作为她自己的主体来对待,因此,后来在家中,当他努力用性来打动她时,我们看到的便是一种令人绝望的企图,同这一维度保持亲密接触的企图,它的强度打垮了他。

因此后来斯特华的暴力爆发(他切断了阿达的小指)远不是简单的男性-沙文主义的对妇女的迫害,毋宁说,这表达了他的僵局,他对自己不能与这种"他者的快感"保持接触的绝望。他不知何故拥有大量的这个维度的"他者的快感",尽管他希望把它纳入男根的快感;所以,当阿达轻蔑地拒绝他时,他不能接受她漂浮的触摸的色欲,便拉下裤子扑向她。正是在这个时候,阿达对他的轻蔑的一瞥使他明白了一切:尽管他真的很强壮,她还是击败了他,这是为什么他最后羞愧地退缩的原因。因此,当女儿"把信交给它的收

信人”时，她这样做超出了乌托邦希望并且/或者预示了阿达和斯特华将不能在“他者的快感”水平上相遇……

拉康、德里达和福柯

那么，让我们来啃这个不和的苹果——德里达和拉康之间的创伤性关系……

我仍然主张德里达对拉康的批评是一个巨大的误读案例。然而，如果我们把主要分歧放在一边并且在细节上抓住他们之间关系的问题式本质——同样地适合于弗洛伊德主义者，那么一系列意外的联系就打开了。只要提及拉康的象征秩序观念的基本特点就够了：这种**象征交换**的秩序是建立在构成性的剩余姿态上的，它**逃避**了交换之间的平衡——这是“象征阉割”最终讨论的东西，是弗洛伊德有关“受虐狂的经济悖论”最终针对的东西。

打乱象征平衡的额外行动正是交换经济出现的条件：**在定义上，第一个步骤是过剩**。（并且某种实用的-启蒙的功利主义的问题在于，它尽力摆脱这个过剩，而不准备为之付出代价，即承认，一旦我们消灭了过剩，我们便失去了“正常的”、平衡的交换领域，正是通过它，超额才是过剩的……）这个过剩的姿态推动着交换循环，它外在于象征交换又不简单地“先于”它：没有办法把握它，因为它是“自在”，是无蔽的清白；它仅仅能够被反作用地重构为**象征域**的内在假设。换句话说，这个姿态在严格的拉康意义上是“真实的”：创伤性的内核被象征化过程“隐藏起来”。

同样的观念也可以用关于**善**和**恶**的辩证法的术语来说明，这种辩证法认为，**恶极必善**。“善”代表着象征交换的平衡秩序，而极端的恶则表示破产、分裂的过剩姿态（消耗或损失），它并不简单地

就是善的对立面，毋宁说，一旦我们"内在于"象征秩序，它就变成不可见的，从而维持着象征交换的网络。⑥来自象征秩序的内部，幽灵、鬼怪、"活着的死人"等表明不能偿还的（象征）债务；同样地，当这些债务通过象征化的方式偿还时，它们便消失了。然而，存在一个永远得不到兑现的债务，因为它维持着象征保障系统的存在。在这个更加彻底的水平上，"幽灵"以及其他形式的亡魂同样证明了象征秩序的虚拟的、虚构的特征，证明了这个秩序"赊账"存在的事实，也就是说，在定义上，它的债务永远不能被完全地偿清。

当拉康声称真理具有一个虚构结构时，这是他的本义。人们不得不严格地区分**虚构**和**幽灵**：虚构是一种象征形式，它规定着我们体验为现实的那种东西的结构，然而幽灵属于**真实域**；它们的出现是我们为永远地分裂现实和**真实域**的那道鸿沟所付出的代价，是为现实的虚构特点所付出的代价。简而言之，**精神**（"幽灵"、鬼怪、活的死人等）**之外不存在着**精神（心灵、理性等），淫秽的、离奇的、幽灵的伪物质性的污点之外不存在纯粹的、理性的、自明的精神性。⑦或者，可以对照公共象征**法则**和它的隐藏在下面的淫秽的超我之间的区分⑧：超我是让人苦恼的"幽灵"、那种伴随着公共法**规则**的阴影的加倍。

对我来说，在这个特殊的水平上，在拉康与德里达在《给予的时间》中阐明的问题式之间建立联系是可能的⑨，这个问题式围绕着礼物这个主题集中起来，这个礼物是"不可能的"、无法解释的行为，这种行为颠覆了象征交换的"封闭体系"，它同样是"永恒的过去"——它的时间永远不是当前，因为我们一旦处于象征体系中，它"总是已经发生"。纯粹的礼物不仅排除了任何相反的姿态，不容许任何补偿，不容许回报感谢，它甚至不能且/或必须不被承认为一件礼物——当一件礼物被视为这样的东西时，在接受者那里，它便会引发象征的债务，它便卷入交换经济，并且因此丧失纯粹礼

物的特点。所以说,礼物不是(is not),我们能说的只是"有一个";同样地,它也不能够被归结为任何据说是操作它的积极的主体——适宜于它的全部东西是非个人的"*es*"。

当然,德里达是在海德格尔的"给予的时间"(*es gibt* Zeit)、"事件"背景上来解读这个"有"(*es gibt*)的——我们可以说,礼物"只是发生了"。或许,德里达理解海德格尔的最有趣的特点是德里达"综合不兼容的东西"的方法,在这里,德里达是后现代主义这个术语最恰当意义上的后现代主义。如杰姆逊所指出的那样,"后现代的感受性"的关键特点之一在于与实体面对面,尽管这个实体具有暂时性,属于不同的历史时代。

过去美国南方的神话人物之一是海盗让·拉菲特,他的名字是同他和安德鲁·杰克逊将军保卫新奥尔良联系在一起的,也同海盗的浪漫等联系在一起的。鲜为人知的是,在他的旧时代,他退休回到英格兰后,拉菲特同马克思和恩格斯交上了朋友,并且甚至资助《共产党宣言》英语第1版的翻译。拉菲特和马克思一同散步这个形象——两个完全不同世界之间的一个无意义的短路,是一种卓越的后现代主义。在某种意义上,德里达对海德格尔所做的,与此非常相似。德里达经常使海德格尔与"庸俗的"、"本体的"问题式面对面,他把海德格尔的"有"这个礼物同马塞尔·莫斯《论礼物》的礼物"经济学的"问题式联系起来,同它在主体间关系(波德莱尔名诗《假币》)中发生作用的形式等联系起来。在这个意义上,海德格尔被从"本真性的行话"中解救出来,在这种行话中,惟一适宜的例子是那些取自荷尔德林的诗歌或德国乡村生活的东西。

不管怎样,事情与拉康兼容了。照常,德里达以纯粹礼物的这个"有"(*il y a*)来对抗拉康的象征秩序,按照他的说法,这个秩序保留在象征交换的"封闭体系"的边界之中——在这个体系中,没

有额外礼物的场所。根据德里达的意见，拉康的基本姿态是扩大了象征交换的领域，而不是使它的边界成为可见的和使它依赖于一个超额。在无意识的**他者场地**，某些象征交换已经发生作用，而从意识和它的想像性经验看，它们作为非体系的支出而出现[例如，在无意识体系中，一个"非理性的"**付诸行动**(*acting out*)能够作为象征债务的偿还而起作用]，当拉康成功地说明上述这点是如何运行时，他是处于最佳状态的。

然而，问题似乎是这样的，德里达为自己把**拉康的象征域**还原为均衡的交换体系付出了代价，他拒绝在过剩的"第一运动"这种观念中承认**拉康的象征域的**一个关键因素，而这种观念为象征秩序提供了根据。这个代价是，德里达完全没有能力注意到，在他自己的理论教诲中，礼物的观念、关于原始的"有(there is)"(il y a /es gibt："它给予")的观念，如何引入了异质于标准的"德里达式的"延异-踪迹-写作这个问题式的一个方面。这个作为事件的"有"命名了**延异**、不可还原的撒播-延异运动的**副本**：使它自身在最终的不可接近性中在场。(意味深长地，在他规定这个额外礼物的背反状态的企图中，德里达不得不求助于准先验的语言：礼物是"每一种解构之不可解构的条件")。礼物的"存在(there is)"包含着纯粹的肯定(Yes)之姿态，包含着优先于撒播-延异运动的和谐。永恒地逃避主体的掌握或逻各斯的东西最终是使自己在场于它的非中介、前话语的"有"。最终的额外是那些在场自身的事件。

在德里达那里，声音-现象是幻想的自我在场的中介，这种在场将被解构，将被宣布为延异过程、踪迹的相互作用等这一类事件的结果，通过这个主题，我们来理解下列相同的问题：德里达仍然没有看到的东西是声音的完全的暧昧性。正是在它的在场中，声音-现象与**拉康的真实域**是相似的，它是一种不透明的污点，它在主体自我澄明的道路上设置了一个不可还原的障碍，它是他中间

的一个外在身体。简而言之，逻各斯自我澄明的最大障碍是在它的惰性在场中的声音自身。

与拒绝考虑声音的不可贯穿性相关的是，德里达没能完全地承认**增补和主人-能指之间的最终同一性**。一方面，德里达不断变化着额外要素这个主题，额外要素同时承担着匮乏和剩余的功能，它是文本的不可决定的、不可定位的一个部分，它同时在文本中和在文本外并同文本保持着一定的距离，它在完善文本的同时又使文本保持对它的外部的开放性，等等。另一方面，德里达的"解构"旨在破坏中心能指的权威，这个能指假装总体化踪迹的肌理，并因此假装限制它的撒播——一而再，再而三，他强调，这个中心能指如何总是被它假设所统治的东西颠覆，它如何在结构上依赖于它的影响，等等。

因此，似乎是这样的，增补和主人-能指是这样一种对立面，它们之间的紧张关系提供了文本过程的轮廓：增补是不能决定的边界，它逃避着主人-能指。然而，拉康把这个不可决定性定位在主人-能指的正中心：通过参照一系列"平常的"要素，**中心**被定义为一个额外的、增补的要素，它的位置在结构上是模棱两可的，既不在其中也不在其外。拉康对增补的命名是 *le plus un*、额外的要素、匮乏的中心，它执行着**缝合**这种操作；主人-能指正好通过增补的"中立化"而出现，通过对它的建构性的不可决定性的删除而出现。

那么，德里达坚持参照一种"解构之不可解构的条件"，这具有什么样的地位？

远不是证明了一种矛盾的存在，解构之不可解构的条件这个主题揭示了那种维持着解构过程的誓言/承诺、约定：对事件的开放性，对在变化中的他性的开放性，先于我与他者之间的交换循

环，先于作为算账资格的正义。只要它要求同时承认在它的惟一性中的他者和普遍中介的形式，他者和我能够平等地在那个中介中相遇，这种正义观念就是"不能实现的"。因为这样的理由，这种正义观念的每一种客观规定在定义上都是不完善的和不充分的，因为不存在这样的客观地定义的普遍性，它永久性地真正地中立于它的特殊内容——它总是通过给予它的某一部分特殊内容以特殊权利而引起一种不平衡。（在这里，德里达有力地接近于马克思，接近于马克思对平等的普遍形式和实际上的不平等之间共谋关系的洞察。）因此，维系着我们的无限的解构工作的正义观念必须永远地保持一种没有内容的形式，一种形式总是超越于内容的许诺。简而言之，它必须保持**幽灵化**，它不应该被"本体论化"为一种客观的能动机制。

> 对每一种解构来说，保持着不可还原的东西，作为解构可能性的不可解构的东西，或许是某种解放许诺的经验；甚至或许是一种结构的弥赛亚主义的形式，这种弥赛亚主义没有宗教，甚至是一种没有弥赛亚的弥赛亚信仰，一种正义的观念（我们总是从权利甚至人权中把它区分出来），一种民主的观念（我们从它的实际概念中把它区分出来，从今天规定它的根据中把它区分出来）。[10]

尽管全部地拒绝，德里达在这里不就是追随着康德的规范**理念**的逻辑吗？在康德哲学的含义上，这种超越内容的形式的剩余，不正是作为超越于构成性原则的、超越于物质内容之实际规定的规范许诺的剩余吗？在这里，德里达坚决主张，这种弥赛亚式的正义许诺必须保持幽灵性，它必须不被"本体论化"为一种自我在场的实体（至善、作为一种有效的未来世界秩序的共产主义许诺，等等），

这不是重复了康德关于规范理念必须不被误解为构成性原则这个律令?(在康德那里,这个区分具有至关重大的政治重要性,对于康德来说,法国大革命的荣耀恰恰在于试图断言自由观念是社会生活的构成性的、实际的、结构性的原则。)

那么,这将是德里达对意识形态的最小规定:对幽灵的伦理的律令的本体论的误读。在这里,我们应该做的是用黑格尔的方式"解构"幽灵和本体的对立。德里达成功地说明,不存在脱离幽灵的本体论,没有办法在幽灵和客观效果-实在-现实之间的差异中划出一道清晰的分界线。然而,需要问的是,**即将来临的、持续不断的幽灵的许诺-观念的"本体论化"的危险是从什么地方出来的**?这个问题惟一的合乎逻辑的答案在于:不存在着脱离本体的、脱离某种惰性的-不透明的污点的微不足道的实在(*le peu de reel*)的幽灵,这个污点的在场以它的本体论对立面维持了幽灵。或者用黑格尔的话说,**不存在离开骨头的精神**……

当然,康德旨在维护把关于正义的伦理理念和作为实际法律秩序的正义永久性地分割开来的那道鸿沟——然而他越是纯化理念的全部经验的、实际的、本体论的特点,失败的危险就越大,在这种失败后建立的系统的"极权主义"特征就越强。康德关于伦理行为的形式定义把伦理学领域从全部的"病态的"内容中拯救出来;然而同时它为彻底的恶打开了空间,这种恶是平常的"经验的"恶所不能相比的。⑪确实,康德为导致法国大革命恐怖的那种短路提供了一个精确定义,"本体论化",藉此本体论化,自由成为一个实际的社会生活原则,然而同时,我们不得不声称,在某种意义上,不存在脱离康德、先于康德革命的革命恐怖。

在这里,我们与之打交道的是一种结,一种串联,一种"你越是纯洁(非-本体论的、形式的),就越是脏"的东西,它在脱节(*out of joint*,德里达《马克思的幽灵》的中心主题)的完全的歧义中达到

了顶点。一方面,"世界是脱节的"代表着"世界上的全部错误",代表着引起灾难和饲育着弥赛亚拯救之解放许诺的那些东西的全部;另一方面,无论如何,这一**脱节**的最具创伤性的爆发正是弥赛亚许诺的出现——这个许诺不正是最终的障碍,它打破了所有肉体的日常道路?然而,如果这个最高程度的分裂,这个最厉害的**脱节**,是弥赛亚**理念**自身的分裂或脱节,那么如黑格尔所言,"在与阻止世界现实化的恶的斗争过程中,弥赛亚**理念**反对着它自身、它自己的产物"(或者,参照**中心**和增补的关系来说,"在控制/主宰增补的努力中,**中心**反对着它自己的基本姿态")。

让我们来讨论另一个哲学家福柯,通常他被认为和拉康很接近。福柯在《性经验史》中对拉康进行了(含蓄的)批评,认为拉康仍然处于传统的法则观念之中,这种法则有下述两个方面的特点:一方面,它是"否定的"——法则作为禁止的代理;另一方面,它是"发散的"——法则从某个惟一的中心引出它的权威并自上而下地发散出来。与之相反,福柯提出了作为生产性的和"自下而上"建造的权力观念……

……我想,福柯永远不会讨厌重复这一点,即权力如何"从下面"构造自身,它不会从某种惟一的最高阶层发散出来,正是这个**最高阶层**的外观(君主或主权的其他表现)显现为微观-实践的多元性、它们相互关系的复杂网络的次级影响。然而,真正的问题是,我们如何把这个微观-权力的问题式同福柯自己(在《规训与惩罚》中)使用**全景监狱**概念的方法结合起来,把它作为统一的母体和结构化模式,应用于不同的领域,从监狱到学校,从医院到军营,从工厂到办公室。避免被责备为矛盾的惟一方法是引入**幻想**概念,把它作为共同的母体,通过它把一致性赋予社会实践的多元性。换句话说,"实际的"社会关系是多元的,它们包含了错综复杂

的微观-关系的网络,这些关系上下、左右全方位地运行……使这个多元性"整合在一起"的东西不是某种根本的本质或基础,而正好是作为一个"非-场所"(non-lieu,福柯关于全景监狱所言的东西)的幻想的纯粹的表面,一个形式的母体。尽管我们不能在"现实"中的任何地方发现它,但它却提供了一个结构化的原则。使福柯陷入如此多的麻烦之中的东西因此还是幽灵、全景监狱的幽灵本质:德里达的幽灵完全适合于精神分析的幻想概念,这个概念的出现清晰地证明了一种未偿还的象征债务。

"男性中心主义"

一种勉强地从福柯的历史主义前提出发的对你的著作的批评说,如果我们把匮乏理解为"阉割",把男根视为它的能指,我们不是把一种历史性的独特的有限的象征化逻辑永恒化了吗?

在这里至关重要的是从进化论的历史主义中区分出严格的历史性。严格的历史性包括某些非历史的内核的辩证关系,这些内核驻留在不是与基本本质而是与一种岩石相同的水平上,这种岩石挫败了每一种把它整合进象征秩序的企图。这个岩石是作为"遭受能指之苦的真实域部分"(拉康语)的物——只要它是不能恰当地在指示链中被阐明的创伤,实在就"遭受着"。在马克思主义中,这样一个历史过程的"实在"是"阶级斗争",它构成了"迄今为止历史"的共同红线:全部历史形式就是如此众多(最终失败了)的使这个实在的内核"恶化"的企图。

这里,我们必须小心的是 Verwerfung 和 Verdrangung 之间的差别——排斥和"通常的"压抑之间的差别。作为(大写)物的真实域不是"被压抑的",它被排斥或"原始地被压抑",即它的压抑不

是一个历史的变量而正是象征历史性的秩序的构成。换句话说，作为(大写)物的真实域在自身的非历史性中代表着那个X,由于这个X,每一个象征化都遭到失败,它一个接一个地推动着象征化。因此,只要它可能出自真实域的任何“禁忌”,拉康就没有把它提升为一个排除在历史分析之外的不可触及的实体,毋宁说,他的观点是,只有真正的伦理立场才必须完全地假设把真实域象征化这个不可能的任务,才包括它必然的失败。例如,色情作品和“正常的”现实主义叙事之间的交叉点在定义上是不可能的,是一个空的装置：当我们“完全地暴露”时,我们的现实信仰被悬置了,叙事被体验为一种表现“那个”的荒谬托辞。[12]然而,正是因为这个原因,拉康着迷于《感官帝国》这部电影,《感官帝国》努力地实现这个不可能的交叉点——它提供了一种一致的叙事和(几乎)赤裸裸的性……

拉康这个反历史主义之“刺”还有另一面。对于司汤达的《红与黑》,卢卡奇作出了如下经典马克思主义的分析：司汤达清晰地意识到早期资本主义现实的异化特征;但是,由于在他的时代,无产阶级还没有声称自己是一个历史的主体,所以他便不能获得对通过社会主义革命来扬弃异化的历史可能性的洞察;因此,他只能通过“非理性的”攻击的自杀式、自我毁灭式的个人主义爆发等这样一些形式来抗议艰难的社会条件。这个论证在什么地方错了?对于卢卡奇来说,“我们自己”和司汤达之间的差别在于各自的客观历史情境的不同：客观历史条件阻止着司汤达(对于无产阶级的历史作用)获得一种洞察,然而变化了的条件使“我们”能够获得这种洞察……

如果精神分析中存在着一些需要我们学习的东西,这便是上述区分的虚假性：历史并没有被分成产生洞察和阻止洞察这样的时期。这样一种“洞察的可能性”仅仅注意到“本体的”、实际的知

识(如,先于我们时代,说明时空的相对性是不可能的,这一点已经很清楚);另一方面,每一时代都有它自身的直接"进入绝对的入口",这是通过它内在的限制和失败而达到的。这个失败——中断,某种意义的历史地平的散裂——绝不简单地就是一种特殊时代星丛的失败;哪怕是短短的一会儿,它总是使下面这些东西成为可能,即拉康称为"他者之中的匮乏"的经验、大他者的矛盾和/或非存在、"不存在他者的他者,不存在意义领域的最终保证"这个事实的矛盾或非存在。一旦新纪元的轮廓显示出自己的权威,"大他者的非存在"就再一次成为不可见的。

与这种马克思主义的历史主义极其相似的现象是海德格尔的卓越的历史主义解读,藉此,每一时代都被理解存在的本体论视域所限制,这个存在是其自身的命运——一百多年前,欧洲达到了主体性纪元的高峰,然而今天却可能预见同样的形而上学的终止……海德格尔面对荷尔德林时相信这样的解读,在现时代主体性纪元中,后者把存在表述为 Ereignis;谢林同样如此,在《自由的条约》中,他已经获得了对超越形而上学的维度的洞察,尽管这种洞察由于是用传统的本体论范畴来阐述的而模糊不清。

在一个完全不同的水平上,"进入绝对的入口"这一观念经由人们自身意义地平的分裂经验允许我们了解诸如格罗尼莫这个人物的伟大特征:在反对白种男人这种注定要失败的斗争中,格罗尼莫清晰地体验了本土美国人视域的极限;虽然他完全地意识到他的世界的脆弱性,但他还是坚持它,从而表明一种真正的伦理态度。

但是,仍然存在着关于男根能指的标准争论:"为什么是男根?通过把准先验能指称作'男根',难道我们不是抬高了一个偶然的身体部位,把它合法地视为象征系统的先验条件?我们不同意在

纯粹的形式的结构功能和使之象征化的经验的、偶然的机体之间的‘非法’短路吗？我们不是因此限制了指示过程的本质的、不可还原的‘开放性’——对象征领域无止境地再阐述的可能性——吗?”

当我们把给定的象征结构的界限/封闭同它可能的再阐述的无止境的视域进行对照时，语言就被还原为通常的自然实体以及向这样一个实体的逐步演化。把语言从自然实体或系统区分开来的东西是在场，它具有被列维-斯特劳斯的超自然的-能指所指示的元素，这是一种“反思性能指”，在系统中，它占据着排斥系统、尚未被指定的位置。象征系统的“开放性”无论怎样都与一直变化着的那种迫使系统转变的外部环境压力没有关系；在严格的象征系统情形中，这种开放性必须假装成一个矛盾的能指而铭写进“封闭的”系统自身，那个能指代表着意义领域的无意义，即拉康称为男根能指的东西。当黑格尔声称，与自然相反，**精神**在它自身中包含了否定(否定不是一种外在的力量，从外部瓦解着精神的形式，因为**精神**有能力同自身保持着一种否定性的关系，有能力“推迟否定”)时，他以“唯心主义的”方式同样地表达了这一点。

再次强调，除了这种纯粹否定性的能指，“没有所指的能指”，男根能指什么也不是。因此，对阉割的“男性中心主义”逻辑的女性主义批判由于简化了以下两个不同的姿态而心虚，即当它通过强调提高到匮乏中心地位的能指正好是男根这一事实的最终的偶然性而完全被证明是正当的时，它倾向于混淆下述事实：代表着它自身匮乏的那个能指的背反性功能是由象征秩序构造的。换句话说，男根悬置了固定身份的对立面和它的颠覆或“液化”过程，使之不发生作用：男根的“同一性”存在于它自身的移置中——“生殖器崇拜”是代表着它自己的对立面的那种结构的要素，是标示纯粹差异的同一性，是标示纯粹缺席的在场。

拉康关于作为能指的男根(既不是身体器官也不是一个形象，而是能指)的著名论述应该被解读为一个否定或"规定的否定"，这种似乎是黑格尔主义式的论证证明了如下事实，即作为能指的男根附属于、依赖于作为它的客观支持的阳物，并由它标示出来：生殖器能指表现为阳物的扬弃-中介，而阳物又代表着不可及的身体总体性……

我认为朱迪斯·巴特勒(她发展了这个论证)在这个问题上是对内容的非辩证迷恋的牺牲品，这也是她为什么没有考虑那些对于黑格尔来说总是至关重大的方面——"形式的方面"。当拉康声称男根在"**男根的意义**"中是扬弃姿态的能指时，人们必须掌握其字面意义："男根"是这样一个中介-扬弃的形式。在阳物被置于中介-扬弃的过程中时，"男根"便不是仍然保留在阳物中的东西，毋宁说，它代表的正是这个中介-扬弃过程。简而言之，"男根"表示这样一个象征化的形式。

按照德鲁兹的说法，"形式"和"内容"之间的这种差异可以被视为"协调的男根"和"阉割的男根"之间的差异。一方面，不存在一个"前阉割的"男根，作为器官，男根努力地把全部的性敏感区协调成为一个统一的全身领域；这个男根无疑建立在镜像阶段之自我形象的统一性模式上，即它的出现仅仅重复了对一个理想化器官的想像的认同。在这个水平上，"每一种东西都具有性的意义"，并且男根担保着这种意义的统一性。然而，这个男根又必然地转变成"阉割的男根"，转变成作为缺失和/或非性欲化的能指的男根：儿童通过"阉割情结"所体验到的是这样一种男根——作为意义和性欲之间的交叉点，它仅仅通过扮成**非性欲化**的实施者而担保着"正常的"性欲，它仅仅通过成为没有所指的能指而能够执行(文学的、非性欲化的)意义的担保者的功能。

巴特勒轻描淡写地忽略了这个至关重大的维度，并且由于对“阉割的男根”的忽视，她便责备拉康，说他的男根概念是“未经思考”的，并转而去阐明作为拉康的生殖器能指概念的基本特点的东西。也就是说，在对阉割焦虑观念的批评分析中，巴特勒在结论上示范了“拥有作为焦虑场所的男根已经失去了它的恐惧”这一点是如何发生的[43]。她没能注意到的是，**正是可能性和现实之间的这种短路把生殖器能指定义为象征阉割的能指**：主体将失去男根，这种“真正的”焦虑在象征水平上“已经失去了它的恐惧”。简而言之，与真正的和/或想像的阉割相比，象征阉割的不同特点是，对可能的阉割的担心已经是阉割本身。

权　　力

*在这个对拉康的女性主义批评的背景中，暗藏着权力的问题式、权力的精神分析理论的问题式、在权力机制中的精神分析的共谋的问题式。精神分析——或者至少拉康派的精神分析——强调了象征机制，权力的象征本质，难道这一强调使我们忽视了“实际的”权力和“象征的”权力之间的差异吗？**

不，它仅仅使我们注意到这个差异，把它理解为表述行为上实际的社会联系和使这种联系合法化的象征姿态之间的内在的-话语的差异。在这里，斯大林的例子就非常具有启迪性。最近的历史研究得出了矛盾的结论，说在1939年即大清洗的最后阶段，斯大林便丧失了他的“实际”权力。也就是说，正是在对他的个人“崇拜”最终完全地建立起来的时候，好像把他提高到“马克思主义的

---

* 如果采用政治学和社会学的标准译文，在此，我们可以使用“实质性”和“象征性”。——译者注

第四位经典作家"是对他丧失"实际"权力的一种补偿。直到1938年，斯大林一直有效地把大量的实权集中在自己的手上，他是通过下述策略来进行的：他使用从基层提升上来的NKVD骨干，在官僚统治机构中进行持续的清洗，使他们能够"挫败"新阶级的特权。最后，在1938年，统治集团已经不能稳定地结成反对斯大林个人权威的力量（甚至政治局成员也被任意地逮捕），但它进行了反击并迫使斯大林把大多数实际权力交给作为领导集体的政治局。因此，第二次世界大战后的清洗（反犹太人运动、医生事件等）只是斯大林再一次把"实际的"权力集中在自己手中的最后的绝望的企图——一种因其死亡而终结的企图。

在分析权力时，人们通常把直接的压迫（暴力及其威胁）与意识形态霸权区分开来。关于政治暴力以及暴力和非-暴力同意之间的对立，拉康的理论必须说什么呢？

关于（社会-象征的）暴力的众所周知的悖论是，最高暴力不再被体验为暴力，因为它决定了每一种视域的"特殊色彩"，正是在这种视域中，某些事情才被理解为暴力。因此，辩证分析的任务是使这种暴力大白于天下，正是它维持着中立的、"非暴力"的框架，而这个框架随后因为（经验的）暴力的爆发而感到不安，它也正是我们用来衡量暴力范围的标准。当我们能够把这种基本暴力看作是暴力时，通往实际解放的第一步便已经完成了。（当然，从拉康的精神分析中学到的东西是，最高形式的暴力和暴力缺席之间的这种一致性仅仅发生在象征世界，或者说，仅仅发生在这样一种秩序中，在其中，正是决定的缺席发挥着客观决定的功能。）

这个悖论使我们能够给霸权概念提供一种严格的解释：我们面对的是霸权的结果，即一种竭尽全力发挥霸权的要素——仅当我们不再把它看作是一个篡夺者（它采取暴力使所有其他

要素屈服，并因此统治着全局)，而是把它看作一个中立的框架(这个框架的存在是“理所当然的事”)时，我们便会发现“霸权”指定了篡夺的暴力(暴力特征被否认了)。民主话语竭尽全力发挥着霸权作用，甚至当它的反对者沉默地接受了它的基本逻辑并且通过它来声张他们的反民主观点的时候。正是依据这个背景，人们应当也理解所谓“恐怖主义的”**行为**，这种行为是这样一种绝望的企图，它试图使自己从双盲的霸权话语中挣脱出来，在这种霸权话语中，最高暴力伪装成为非暴力同意和对话——“恐怖主义的”**行为**的真实目标是含蓄的暴力，正是这含蓄的暴力维持着中立的、非暴力框架。

在这里打开的是同德里达的另一种联系，同他关于意义自身的“非法的”述行的暴力构造这个主题的联系，同他关于合法秩序的主题的联系，这种合法秩序反作用地使暴力隐匿起来或者(总之，最终是一回事)使它合法化。最高暴力存在于建立一种秩序的行动的恶性循环之中，这种秩序反作用地掩盖了创建秩序行动的构造性暴力维度。换句话来说，最高暴力由**一种行动及其复制所铭写**的删除所组成：建立和生产象征**秩序**的行动，**以及**在被它合法化和建立的秩序中，作为它的一个要素(再)出现的那种行动。因此，“起源”问题是每一种合法秩序的创伤点：如果它将维持一种秩序的特点，那么它是这种秩序不得不“首要地压制”的东西。在这个严格的意义上，“辩证法”表明了这样一种努力，即它试图发掘、再次澄明这种构造性的暴力，这种暴力的“压迫”与秩序的存在是同时扩展的。⑬

更进一步，精神分析使我们意识到统治的显性结构和实际权力关系之间的矛盾。《本能》中的最著名的情节——警察询问莎朗·斯通时，她臭名昭著地交叉分开双腿，那时，短短的一会儿，我们看到(或没看到)她的阴毛——就是对作为典型支配结构和权力

关系而出现的东西的颠覆（一个女人向那些男性质问者暴露她自己）：这个占据了牺牲者位置的主体完全地控制了情境，并且同询问者玩起了猫与老鼠的游戏……

就对权力进行检验的分析而言，人们经常坚持种族压迫和性别压迫的相似性、种族主义和男性至上主义的相似性……

……因此忘了它们之间基本结构的差异：男性和女性不是种族共同体差异意义上的两个人类的“种族”：种族共同体是根据群体对（大写）**种性**之物（cthnic Thing）的认同原则而形成结构的；同样，它们包括了自我包容和非对抗性共同体生活的观念；然而，性别差异完全是“对抗性的”，即每一种性别的位置都是通过它同相反性别的对抗性关系来定义的。如果在它们之间存在着相似性，毋宁说，是性别差异和共同体内部某些不可调和的基本对抗性之间的相似性（如阶级差异）。性别身份仅仅在激进女性主义形式上才有效地成为“民族主义的”，这些女性主义者指望妇女离开男性的精子而把自己生育出来—— 在这里，妇女将有效地把自己构造成一个“种族”。另一方面，旨在通过“种族隔离”、通过在文化、经济等方面从统治共同体中脱离出来（例如，非洲的-美洲的穆斯林的种族战略）这种方式来解放自己种族共同体的反种族主义策略，必然地包含了有关在我们自己共同体内部的女性主义屈从地位的家长制的声称（“每一种性别都各就其位”）。

从父权制到犬儒主义

你著作中反复出现的一个主题是，父权制身份的原教旨主义在今天不再是真正的敌人……

我忍不住冒险假设，在今天，晚期资本主义时代，霸权模式不再是拥有孩子的父权制家庭，而毋宁说是，契约夫妻。孩子不再是一种补充物(complement)——使家庭完美地成为一个和谐的整体，而成为一个令人烦恼的增补物(supplement)，一个需要尽可能快地处理掉的增补物。

对父权制的一般批判忽视了一个致命的事实，即存在着两个父亲。一方面，存在着俄狄浦斯的父亲：象征的-死亡的父亲、父亲的名义、法律上的父亲，他不会享乐，忽视了快感的维度；另一方面，存在着"原始的"父亲，这是一个淫秽的、生动的超我的肛门的形象，"快感的主人"。在政治水平上，这种对立而在传统的主人和现代("极权主义的")领袖之间获得了统一。全部的象征性革命，从法国大革命到俄国革命，对一个旧的阳痿的象征的主人(法国国王、沙皇)的战胜都终结于更加"压迫性"的"肛门"的父亲-领袖形象(拿破仑、斯大林)的统治。因此，弗洛伊德在《图腾与禁忌》(假借名义的象征权威，被谋杀的原始的父亲-快感回归了)中描述的成功的秩序是颠倒的：被废掉的象征的主人作为淫秽的-真实的领导回来了。简而言之，在这里，弗洛伊德是一种视角幻觉的牺牲品："原始的父亲"是一个最近的、尤其现代的后革命现象，是抛弃传统的象征权威的后果。

今天，"原始的父亲"大量存在于"极权主义的"政治运动中，也存在于各种新时代教派中。1993年在德州被FBI杀死的大卫教领导人大卫·柯莱什便贯彻了弗洛伊德所言的原始的父亲的原教旨规则：同妇女性交是他的排他性特权，也就是说，性对其他男人是被禁止的。这也打开了对弗洛伊德所说的那个著名的梦的理解思路，死亡的儿子出现在他父亲的梦中，大声地恐惧地责备他的父亲："父亲，难道你没有看到我烧着了吗?"当然，他的真实含义是："父亲，难道你没有看到我正在享乐?"换句话说，我们实际上面对

的是一声安慰的叹息:"谢天谢地,父亲没能看到!"只有一个僵死的-象征的父亲才为快感打开了空间;"肛门期的"父亲,"快感的主人",他能够看到我也在那里享乐,他完全阻碍了我得到快感。僵死的——对快感的无知——象征的父亲允许我们使幻想绝望地结构化我们的快感,允许在它们和社会空间之间保持一个最小的距离;然而,淫秽的"肛门期的"父亲直接激活了我们存在的幻影般的支持,我们的存在因此立即遍布整个社会领域。

在你的著作中,一个补充先前论点的更进一步的主题是,今天,真正的意识形态的敌人是对玩世不恭的距离的不认同的"后意识形态"态度。然而,我们把今天的世界视为犬儒主义时代(没有人认真地接受占支配地位的伦理符码),难道不是不可避免地陷入了典型的意识形态陷阱,把先前时代误解为真正道德的时代(人们仍然完全地相信他们的象征符码并认真地接受它们)——用黑格尔的话说,把它误解为这样一种时代,在其中,个体直接地沉浸于他们的伦理实体?这样一种关于"旧时代"的观念不是一种真正的追溯性的幻想吗?

至于把先前时代误解为天真的"直接性"的时代,爱迪斯·沃顿的《天真时代》提供了一种恰当的视角。虽然《天真时代》是一件正规的高雅艺术的作品,但是它通过一个反转而接近于情节剧,这个反转发生在小说的最后几页,男主人公认识到,在他看来无知和天真的妻子实际上早就知道他的真爱一直都是不幸的伯爵夫人奥伦斯卡。

《天真时代》是关于19世纪纽约一位富有的律师的故事,他与一个富有的家庭的女儿订了婚,她以一个未经世故的女孩的天真一直爱着他;而他则充满激情地爱上了年长的伯爵夫人奥伦斯卡,她是在离婚后从欧洲回来的,并且因为这个原因,上流社会并不完

全接受她。两个恋人认识到，在现存的社会-象征空间中，由于刻板的礼节和游戏规则，他们的爱情不能被接受，并且也不存在一个地方好让他们逃避，不存在这样的乌托邦，在其中，他们的爱情能够不受限制地开花结果，所以他们断绝了恋爱关系：伯爵夫人再次去了巴黎，而男主人公则娶了他的年轻的未婚妻并完全地融入他的社会。最后，在他妻子死后，男主人公和他的儿子（现在他已是一名成功的年轻的商人）来到巴黎，他们想在那里拜访奥伦斯卡。在去她的公寓的路上，儿子告诉男主人公，他知道他们即将访问的是父亲生活中未实现的爱情　　他母亲很早就把一切都告诉了他……知道了这一点，男主人公便决定不去拜访奥伦斯卡。

他妻子的"天真"就在这里，即远不是对他的未婚夫的情感骚动天真的和幸福的无知，她知道一切；然而，她坚持自己的天真角色，因此保护了他们婚姻的幸福：如果丈夫已经知道了她了解一切，他们的幸福便不再可能了。为了正确地理解小说标题中的"天真"，人们必须引入拉康作为社会礼俗和形象场域的大他者概念："天真时代"并不是被社会风俗天真地-直接地接受的时代，而是这样一个时代，在其中，风俗拥有对个人具有如此之强的控制，以至于在亲密的恋爱关系中，形象都必须被维持；人们不会抛开自己的面具。妻子的"天真"包含在她对社会的坦诚义务中：在某种意义上，她严肃地对待它们甚于内在的感性骚动。因此，问题并不在于她的天真是伪装的：她完全地和真诚地相信的东西是社会风俗的表面。

对《天真时代》的一种可能的误读是，由于男主人公认识到亡妻知晓了一切，他便彻底地改变了欲望的方向：她的高尚行动——她假装的无知——反作用地把她提高成他的欲望的真实对象。由于这一点，虽然最后奥伦斯卡可以被他接受，但他现在还是断绝了同她的关系。同这一误解相反，人们应该坚持，在某种意义

上,仅仅是现在,奥伦斯卡才被完全地证实是男主人公欲望的绝对对象;通过中止对奥伦斯卡的拜访,男主人公重复了他妻子的"天真"姿态并且把对象奉献给社会风俗。简而言之,欲望的对象仅仅通过它的牺牲而被证实为绝对。

让我们回到犬儒主义的话题。那么,拉康是如何避过玩世不恭的距离这个锡拉岩礁(Scylla)的,这种距离把语言视为一种仅仅供使用的外部工具,而又远离了在其述行权力中的天真的信仰之卡律布迪斯旋涡(Charybdis)? *

问到斯洛文尼亚后-朋克群体(post-punk group)对美国的态度,赖巴克说:"和美国人一样,我们信仰上帝,但与他们不同的是,我们**并不相信它**"(当然,这是对印在美元纸钞上的那句话的提示)!只要上帝是大他者的名称之一,这种矛盾的断言就相当充分地导致了拉康对语言大他者的态度:一个拉康主义者并不是一个仅仅承认快感的玩世不恭者,他依靠大他者的效率,然而他并不相信它,因为他知道他与之打交道的是一种表面秩序……

那么,在更深层的探究中,我们将如何思考主体性的"后现代的"形式呢?

在希区柯克的《后窗》中,詹姆斯·斯特华与他通过窗户所见之物的关系在总体上依赖于他的凝视的中心性质:危险的是他的支配(或无力)位置,这个位置相对于他在庭院中所见到的东西,他投射到那一边的幻想等。然而,存在着另一个维度,这个维度严格

---

* Scylla是靠近意大利的一块危险的岩石,称锡拉岩礁。Charybdis是西西里海岸附近的一个旋涡,位于希拉洞穴的对面,被拟人化为一个吞噬船只的海怪。因此,在英文中,Scylla and Charybdis指"进退两难"之意。在这里,齐泽克所问的是,拉康如何回避了社会符号(意识形态)的信与不信这个二难选择?——译者注

地适合拉康用“主体的干预”(*l'immixtion des sujets*)这个术语表明的东西：对于詹姆斯·斯特华的具有特权的凝视，社会现实表现为个人或家庭命运的多元性共存；每一个这样的单元都因自己的希望和失望而形成了排他性的意义领域，所以尽管他们作为同一全球机制的不同部分而共存，但他们却完全地忘却了对方——把他们维系在一起的并非某种更深的共同的意义之轴，而是无数偶然的、“机械的”冲突，这些冲突生产了意义的局部效果（作曲家的动人小调拯救了“寂寞小姐”的生命等）。对于“干预”经验至关重大的是**作为全球荒唐的局部效果的意义**这个观念：个体生活的干预被体验为一种盲目的机制，在其中，尽管缺少调整事件之流的任何**目标**，但“每一件事都各自运行着”，所以总体性的观点提供了一种谜一般的、奇怪的、安慰性的、近乎神秘的经验。

在更高的技术水平上，类似的效果在《碎片》中也被发现：一个古怪的百万富翁，巨大的公寓城堡的拥有者，在每一个房间中都设置了隐蔽的摄像机，所以在城堡的隐匿处、最隐秘的私人空间中，通过多个屏幕，他能够看到：做爱、调戏儿童、不为公众所知的金融风波……然而，与《后窗》一样，“主体的干预”仍然附属于一种中心的窥阴的凝视，这种凝视是……现实的一个部分——百万富翁在其安全的天堂里的凝视。

罗伯特·奥特曼的伟大革命在于，他把这种混杂的效果从有特权的……凝视中解开了。这个趋势最初是在《纳什维尔》中表现的，而在《捷径》中达到它的完美顶点。九个不同集体（大多数是家庭）的命运紧紧地联系在一起，不是由于某种隐蔽的窥探者的凝视，而是因为在洛杉矶（腐败的大都市的隐喻）喷洒杀虫剂的直升飞机。这九根线以总体上偶然的方式混合在一起的，以至于通过这种方式在异质系列中的题写，同样的事件绝对地获得了不可比较的意义。例如，一个孩子被莉莉·汤姆琳的车撞了，这个偶然的

事故导致了汤姆琳同她的酒鬼老公的和解、孩子家庭的悲剧、破裂的父母与面包师——这位面包师因他们忘记了孩子生日蛋糕而介入了他们的生活——之间的奇特友谊、孩子的祖父向孩子的父亲的淫秽的、不适宜的忏悔、祖父同医院里的非洲-美洲夫妇之间的意外的多情的联系，等等。（在一个科学-虚构的故事中，这种不可比较性的逻辑被发挥到极点：在不远的将来，科学家发现那颗预示着基督在伯利恒上空诞生的彗星是一场巨大的宇宙灾难，一种高贵的和高级的外星文明毁灭的痕迹。）

所以说，《捷径》的主题不是交往的失败或不可能性，而毋宁说是它的绝对的偶然的特点：并不同时存在着足够的和太多的交往，因为联系总是作为一种不可预见的副产品而发生的。奥特曼提供的东西是迄今为止最简明的晚期资本主义的、"后现代的"主体混杂的肖像，在其中，集体性不再被体验为一种集体**主体**或全球**规划**，而是一种非个人的、无意义的机制，这个机制生产了多种多样的和完全不可比较的意义，这些意义是它的局部的偶然的后果。

在所有这一切中，性的命运如何？在今天习以为常的一件事是，与一个"真实的他者"的真实性交正越来越让位于自慰的快感，它的惟一支持是一个虚拟的他者——色情电话、色情文学，以至于计算机化的"虚拟的性"……

拉康对这个问题的回答是，首先，我们必须揭示"真实的性"之神话，按照这种神话的说法，在虚拟的性出现"之前"，"真实的性"是可能的。拉康关于"不存在性关系"这样的论题正好意味着"真实的"性行为（同一个活生生的伴侣发生的性行为）的结构本来就已经是幻想的——他者的"真实的"身体仅仅承担了我们幻想投射的支持物。换句话来说，在"虚拟的性"中，手套模拟了我们在屏幕上所见之物的刺激等，这种性不是对真实的性的一种畸形的扭曲，

它只是使基本的幻想的结构更为清晰。

波斯尼亚

让我们从暴力的普遍理由向它的特殊理由跨出一步：发生在波斯尼亚的战争。媒体反反复复地唠叨的主题之一即是对波斯尼亚战争中的受害者的同情……

在帕催西尔·海斯密斯的优秀短篇小说《水龟》中(选自她的第一本选集《11》)，一个8岁男孩的母亲把一个活龟带回家，她想用它做一道菜。如果把这道菜做得味道鲜美，就必须把龟活煮，而这就是导致灾难的原因：当着儿子的面，妈妈把活龟投进了沸水并合上了锅盖；龟拼命地用前爪抓住锅边，用头顶起锅盖，向外瞪着眼看；短暂的一刻，在他妈妈用锅铲把龟推进沸水之前，儿子看到了垂死的动物之绝望的凝视，这个凝视的创伤性影响使他用菜刀刺死了他母亲……因此创伤性要素是无助的他者的凝视，这些无助的他者(孩子、动物等)不知道为什么某些如此恐怖和无意义的事情会发生在自己身上：不是一个因某种大写的理由而自愿牺牲自己的英雄的凝视，而是茫然不知所措的受害者的凝视。在萨拉热窝，我们面对的是同样困惑而不知所措的凝视。这样说是不够的，西方人仅仅同情地观看发生在萨拉热窝的大屠杀，他们不想采取行动或者甚至不想理解实际在那儿发生的一切：真正同情的观察者是萨拉热窝的公民自己，他们只能见证自己遭遇的恐怖，而不能理解如此恐怖的事情如何是可能的。这种凝视使我们每个人都自觉有罪。

对受害者的同情正好是一种逃避这种凝视之不可忍受的压力的方式，这是如何发生的呢？充斥于媒体的“同情波斯尼亚的苦

难"这一例子完全说明了拉康关于人类欲望的"反思性"本质这个主题：欲望总是对一个欲望的欲望。这就是说，上述例子表明，同情是一种与处于困境中的邻居**保持恰当距离**的方式。最近，在"邻居处于危难中!"("Nachbar im not!")这个口号下，奥地利人组织了一个对前南斯拉夫的大规模集体援助行动——每一个人都很清楚这个口号的根本逻辑：我们必须付出以便在一种恰当的距离中我们的邻居将继续是个邻居，并且它将不打扰我们。换句话说，只要我们的同情正好是"真诚的"，它便假定，**在它之中，我们以那种自己认为可爱的形式来理解自己**：受害者的出现使我们愿意从我们凝视她的位置来认识自己……

那么，一说到波斯尼亚战争就经常被提起的声名狼藉的巴尔干的"古老的种族激情"的状况又是怎样的呢?

在《因为他们不知道自己在做什么》中，我讨论了一个众所周知的人类学探险队的故事，该探险队试图接触新西兰丛林中的某一原始部落，按照他们的说法，这个部落会戴上奇形怪状的死人面具，跳一种可怕的战争舞蹈。在晚上到达这个部落时，他们要求这个部落的人为他们跳那种舞，持续到第二天早晨的那种舞蹈在事实上与描述一致;满意后，探索队回到文明中来并且写出一篇充满赞扬的关于野蛮人的原始仪式的报道。然而，此后不久，当另一支探险队到达这个部落并且学会了正确地使用当地语言时，他们认识到，这个可怕的舞蹈自身根本就不存在：在土著人同第一支探险队的交流中，他们不知何故猜到了这些陌生人意图，并且很快地，在他们到达的那个晚上，这些土著人特别为他们发明了这种舞蹈，以满足他们的需求……简而言之，探险队接受到的是从土著人那里以颠倒的、真实的形式反馈回来的自己的信息。

如果一个人要了解南斯拉夫危机的实质，需要驱散一个诱惑：

在它的"种族冲突"中,并不存在任何本土的东西,正是从一开始,西方人的凝视包含着这些东西——戴维·欧文和他同伴是那个新西兰部落探险队的今天的版本,他们严格地以相同的方式重复了那种行为,而忽视了"古老的仇恨以它们原始的残忍突然爆发"这个整体景观如何是一场为他们的眼睛所筹划出来的舞蹈,一场西方完全应为之负责的舞蹈。

这样说的话,为什么西方接受这种关于"种族激情突然爆发"的叙事?

在相当长时间内,"巴尔干"都是政治学中的幻想投资的优先性场所之一。吉尔斯·德勒兹在某处说过:"si vous etes pris dans le reve de l'antre, vous etes foutu"——如果你在另外一个人的梦中被追上,那么你将受损。在前南斯拉夫,我们受损不是因为我们原始的梦和神话阻止我们说欧洲的文化语言,而是因为我们为成为他者之梦的素材付出了巨大代价。编织前南斯拉夫人理解力的幻想也即是"巴尔干"是欧洲他者这个幻想:自从被文明的欧洲征服以来,它就是野蛮的种族冲突之地,是没有什么被忘却也没有什么被获悉之地,在这里,古老的创伤一次又一次地重演,在这里,象征联系同时被贬值(大量的战争爆发)和估计过高(原始的尚武的荣誉和自豪观念)。

依赖这个背景,一种多元性的神话已经充分形成。对于"民主左派"而言,铁托的南斯拉夫是超越资本主义和国家社会主义的自治的"第三条道路"的幻想;对于精明的文化人来说,它是使人振奋的民俗多元性的异国情调之地(马科维杰夫和库斯特里卡的电影);对于米兰·昆德拉来说,它是中欧接触东方野蛮主义的田园牧歌之地;对于1980年代晚期西方实力政策来说,南斯拉夫的分裂承担着一种隐喻功能,喻指在苏联可能发生的事情;对于法国和

英国来说,它则是那个打扰欧洲政治之精确平衡的德意志第四帝国幽灵的复活;所有这些(论调)的潜台词是,萨拉热窝和巴尔干的原始创伤是一个火药桶,它的突然爆发将引燃整个欧洲……远不是欧洲的他者,前南斯拉夫毋宁说是他性意义的欧洲自身,是欧洲把它自己的压抑的反面投射其上的一道屏幕。

那么,对于欧洲对巴尔干的这个凝视,我们怎样来重新品味黑格尔的格言呢?这个格言说,真正的罪恶并不在于被视作恶的对象,而存在于从四周观察恶的无辜的凝视。在前南斯拉夫,和平的首要障碍不是"古老的种族激情",而正是欧洲的无辜的凝视,这种凝视深迷于这些激情。今天的新闻常识是,巴尔干是盛行民族主义的疯狂之地,在其中,行为的理性法则被悬置了,但与之相反,人们必须反复指出,前南斯拉夫的每一个政治行动者的运动,如它们应受指责的那样,它们所欲达到的目标在总体上是理性的——在其中,惟一的例外,惟一的非理性因素,是西方的凝视,他们胡言乱语什么"古老的种族激情"。

为什么西方如此痴迷于萨拉热窝的这种真正纯粹的城市-受害者形象?

离开关于这种牺牲的**力比多经济学**,就不可能说明萨拉热窝过去两年所发生的一切。

城市的地理学定位的意义是重大的:萨拉热窝远离欧洲,以至于它不足以被理解为西方的欧洲的一个恰当部分;它被异国情调的巴尔干神话所笼罩着,尽管它近得足以使我们为它的思想而战栗(欧洲媒体的一个永久性的主题是,"仅仅想一想,这不是某些遥远的第三世界国家,在这里,与欧洲心脏是如此之近,与我们之间不足两小时的飞行距离,这样的恐怖发生了!")。那么,在这个例子中,西方究竟如何继续进行下去呢?

如艾伦卡·朱潘泽奇(斯洛文尼亚拉康主义内部党派的一个成员)通过精到的分析所详细描述的那样,西方仅仅提供了足够让城市维持生存的人道主义援助,仅仅竭尽全力给塞尔维亚人施加压力而阻止他们占领城市;然而这种压力并不足以强大到解围并让城市自由地呼吸——好像未公开承认的欲望是用一种无期限的冻结来保护萨拉热窝,在两种死亡之间,假借活着的死亡,一个受害者在它的苦难中获得永生。多年之前,拉康使我们注意到萨德式幻想的基本特点,即苦难的永恒化:受害者——通常是年轻、漂亮、天真的女性——被堕落的贵族无休止地折磨,然而她不可思议地保持着漂亮并且不会死亡,好像与她们的物质身体无关,她拥有另一个精神的、崇高的身体。萨拉热窝的身体被当作这样一个幻想的身体来对待,并在它的苦难的固定性中被永恒化,超越了时间和经验空间。

在这里,具有特别重要性的是通用框架,该框架承担了上述对萨拉热窝理解的基础:萨拉热窝仅仅是一个案例,代表了那些或许是意识形态星丛的关键特点的东西,这些东西构成了我们时代的自由民主的世界性胜利的特点,即**受害者观念的普遍化**。我们在这里处理的是最纯粹的意识形态,其最终的证据是下述事实提供的,即这种牺牲品的观念被体验为一种真正的超意识形态:受害者通常的形象是一个为政治的-意识形态的权力斗争付出代价的天真无知的孩童或妇女。存在着比无助的、沉默的、明显地在场的他者的痛苦更为“非意识形态”的东西吗?难道这种痛苦没有使任何意识形态的借口都显得苍白?一个饥饿或受伤的儿童死盯着镜头,没有察觉到或忽略了他们周围正在发生的一切——一个饥饿的索马里女孩,一个来自萨拉热窝的被炸弹夺去了腿的男孩——在今天是崇高的形象,它们取消了所有其他形象,它们是所有摄影记者都追逐的最佳独家新闻。

牺牲因此普遍化了,从性虐待和折磨AIDS受害者,从无家可归者的悲惨命运到对吸烟的揭露,从索马里的饥童到萨拉热窝轰炸的受害者,从实验室中遭受痛苦的动物到热带雨林中垂死的大树。它是那些电影和音乐明星的公众形象的一部分,这些明星都有自己喜爱的受害者:伊利莎白·泰勒拥有AIDS受害者,后期奥黛莉·赫本拥有索马里饥饿的儿童,瓦内莎·莱德格雷夫拥有前南斯拉夫内战中受害的儿童,斯丁拥有雨林,上了年纪的法国的布雷吉特·巴道特关爱被谋皮的动物的悲惨命运……在这里,我们引证瓦内莎·莱德格雷夫的例子,这个顽固的托派分子,突然说起抽象、牺牲的语言,像吸血鬼避开大蒜头尖那样,避开了对引发波斯尼亚恐怖的政治的具体分析。不足为奇的是,到目前为止,最近几年最大的古典音乐的成功演出(仅在欧洲就售出200万张CD)是戈雷茨基的《第三交响乐》,作为对所有可能的受害者的一个巨大的哀悼,它相当充分地加了"悲哀之曲的交响乐"这个副标题。哲学自己很快地奉献于这个普遍的牺牲:在他的《偶然性、反讽和团结》中,理查蒂·罗蒂,这个自由民主的多元主义哲学家,把人定义为潜在的牺牲品,定义为"某种能够被伤害的东西"。

如此说,在这里出了什么错?受害者的这个幻想形象掩盖了什么?

幻想的形象之使人着魔的麻醉力量阻障了我们行动的能力——而如拉康所言,我们通过一种行动"穿越幻想"。"后现代"同情受害者的伦理学使逃避行动或无限地推迟行动合法化了,对受害者进行援助的全部"人道主义的"行动,提供给波斯尼亚的所有食物、衣服和药品,都搞混了**行动**的紧迫性。在今天盛行的多样性的特殊伦理学(生态伦理学、医药伦理学……)正好竭力逃避了真正的伦理学,作为真实的**行动**的伦理学。我们在这里遭遇的又

是普遍和特殊之间的真诚的辩证的张力：远不是作为它所属于的普遍性的例证，特殊容纳与它对抗的关系。后现代关于主体位置多样性的声称——它反对（大写）**主体**的幽灵（被称为笛卡尔式的幻觉），不是包含着同样的东西吗？

因此，大量广告式论调的自由民主的"差别权利"和反欧洲中心主义的实质呈现了：第三世界这个他者被重新认识为受害者——**就他是一个受害者而言**。焦虑的真正对象是不再准备扮演牺牲品角色的他者——这样一个他者很快地被宣布为"恐怖主义"或"原教旨主义者"等。例如，索马里人遭受着一种真正克莱因式的分裂，分成"好的"和"坏的"两种对象：一方面是被动的受害者，苦难、饥饿的儿童和妇女；另一方面是狂热的军阀，他们关心自己的权力或意识形态的目标甚于关心他们统治的臣民的福利。好的他者居住在匿名的被动的受害者的普遍性之中——当我们遭遇一个实际的/积极的他者时，总是可以用某种东西来责备他：父权的、狂热的、不宽容的……

对待受害者的这种两可的态度正刻写在现代美国文化的基础之中；它在约翰·福特的《探索者》和马丁·斯可塞斯的《出租车司机》中清晰可辨。在这两个例子中，男主人公努力地把女性受害者从罪恶的**他者**（美籍印度人，堕落的皮条客）的控制中解救出来，然而受害者似乎抵制她自己的拯救，好像她在自己的苦难中发现了一种不可思议的快感。在《出租车司机》中，丹尼路的暴力的行动方法不是一种爆发吗？藉此，**主体**机智地回避了受害者的僵局，她抵制强加于她的拯救。同样的力比多僵局不是存在于越南创伤的根子上吗？在这个根子上，越南人也是不知何故抵制了美国人的帮助。并且——最后而不是最少——"政治上正确的"男性抱有女性是性迫害的受害者的成见，在其中发现同样的两可性不是可能的吗？这种成见不是被一种不被承认的恐惧所驱动的吗？这种恐

惧是，女性或许不知何故喜欢享受折磨，她或许不可能同它保持一种恰当的距离。我们不是因此再一次正在与这种**女性的快感**打交道吗？[附带一提的是，政治上的解构主义者的内在矛盾之一是，在清晰地阐明的内容水平上，他们非常清楚地知道没有主体、甚至没有最令人讨厌的种族主义者或性别主义者完全地为他的行动负责（并因此是有罪的）——“责任”是一种必须被解构的法律虚构，但是在清晰地阐明的主体的位置水平上，他们依然把种族主义者和性别主义者视为对他们的行为**完全地负责的**人。]

因此，受害者的观念的普遍化浓缩成两个方面。一方面，存在着第三世界受害者：对地方的军阀-狂热分子-原教旨主义者的受害者的同情构成自由-民主的（错误）理解，它把今天的世界理解为在**内**（在拥有福利、人权的法律和秩序的社会内）和在**外**（从我们城市中的无家可归者到饥饿的非洲人和亚洲人）两种人的**大分裂**(Great Divide)；另一方面，自由-民主社会中的类似的牺牲表明，在主体性的主要模式中存在着一个向通常被认为是“病态的自恋”的转向：这样一种**他者**越来越被看作是一种潜在的威胁，一种对我的自我认同空间的侵犯（如吸烟、大笑、对我投来垂涎的目光等）。确知这种态度拼命地逃避的东西并不困难：如我们从拉康那里得知的，**欲望同样地**总是**他者**的欲望。就它是欲望的主体而言，就它传达一种无法渗透的欲望而言——这种欲望似乎侵蚀了我们“生活方式”的潜在的平衡，他者摆出一种威胁的姿态。

马克思区分了“古典的”资产阶级的政治经济学（李嘉图）和“辩护的”政治经济学（从马尔萨斯起）：“古典的”政治经济学使资本主义经济的内在矛盾成为可见的，而“辩护的”政治经济学则把它们掩盖起来。用新的术语来说，这同样适用于自由-民主思想：当它表明自由-民主规划的内在的**矛盾**特点时，它达到了一种伟大。这种矛盾首先涉及普遍主义和特殊主义之间的关系：当它阻

障实际的差异时，自由的普遍主义的"差异权利"便遭遇到它的极限。这便能够讨论阴蒂切开术，这是在东非部分地区适用的一种实践，以此来标志女性的性成熟（或者—— 在不那么极端的例子中——在法国的穆斯林妇女仍然坚持在国立学校里戴面纱）。假如一个少数团体声称，这种"差异"是它的文化同一性的不可缺少的部分，并且因此谴责反对阴蒂切开术的做法，指责它是文化帝国主义的行径，指责它是欧洲中心的标准的暴力的强迫一律，那又会怎样呢？**当群体的同一性依赖个体的自我同一性的实质性的部分时**，我们怎样在这两种关于个体权利和群体同一性的竞争声中作出判断呢？当然，标准的自由（主义）的回答是，**在她们已经完全知道替代选择的范围这个条件下**，也就是说，她们完全意识到自己有更为广泛的选择内容，让妇女选择她们自己所期望的。在这里，幻像存在于潜在的暗示中，意思是存在着一种中立的方式把选择的全部范围告诉个体：被威胁的特殊社群必然地把获得有关可选择生活方式（如义务教育）的知识的具体模式体验为一种暴力干预，这种干预威胁了它的同一性。（因为这个理由，美国的阿們宗派抵制了提供给孩子们的义务教育：他们相当合理地指出接受国家的教育会侵蚀他们的群体同一性。）简而言之，不存在一种逃避暴力的方式：中立的信息媒体应该使真正的自由选择成为可能，但正是它已经被打上了不可简约的暴力的烙印。

注　释

① M. O'C. Drury, 'Conversations with Wittgenstein', in *Recollections of Wittgenstein*, edited by Rush Rhees, Oxford University Press 1984, p. 125.

② A. C. Bradley, *Shakespearean Tragedy*, London: St Martion's Press 1985, p. 358.

③ Stuart Schneiderman, *The Rat Man*, New York: NYU Press 1986, p. 115.

④ Zdrayko Kobe, 'the Unconscious within Transcendental Apperception', *The American Journal of Semiotics*, vol. 9(1992), pp. 33 - 50.

⑤ A. S. Byatt, *Possession*, London: Vintage 1991, p. 504.

⑥ 关于这种善与极恶的同一性,参阅 Slavoj Žižek, *Tarrying with Nagetive* 第三章,Durham, NC: Duke University Press 1993。

⑦ 关于德里达理解幽灵的方法,参阅 Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris: Galilée 1993。

⑧ 同上书,第一章。

⑨ Jacques Derrida, *Given Time I: The Counterfeit Money*, Chicago and London: University of Chicago Press 1992.

⑩ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, p. 102.

⑪ 同上书,第四章。

⑫ Slavoj Žižek, *Looking Awry* 第六章,Cambridge, MA: MIT Press 1991.

⑬ Judith Butler, *Bodies That Matter*, New York: Routledge 1993, p. 127.

⑭ Jacques Derrida, 'Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority"', in *Deconstruction and the Possibility of Justice*, New York: Routledge 1992. 拉康对一种相似的思考方法的不同阐述,参阅 Slavoj Žižek, *For They Know Not What They Do* 第三章,London: Verso 1991。